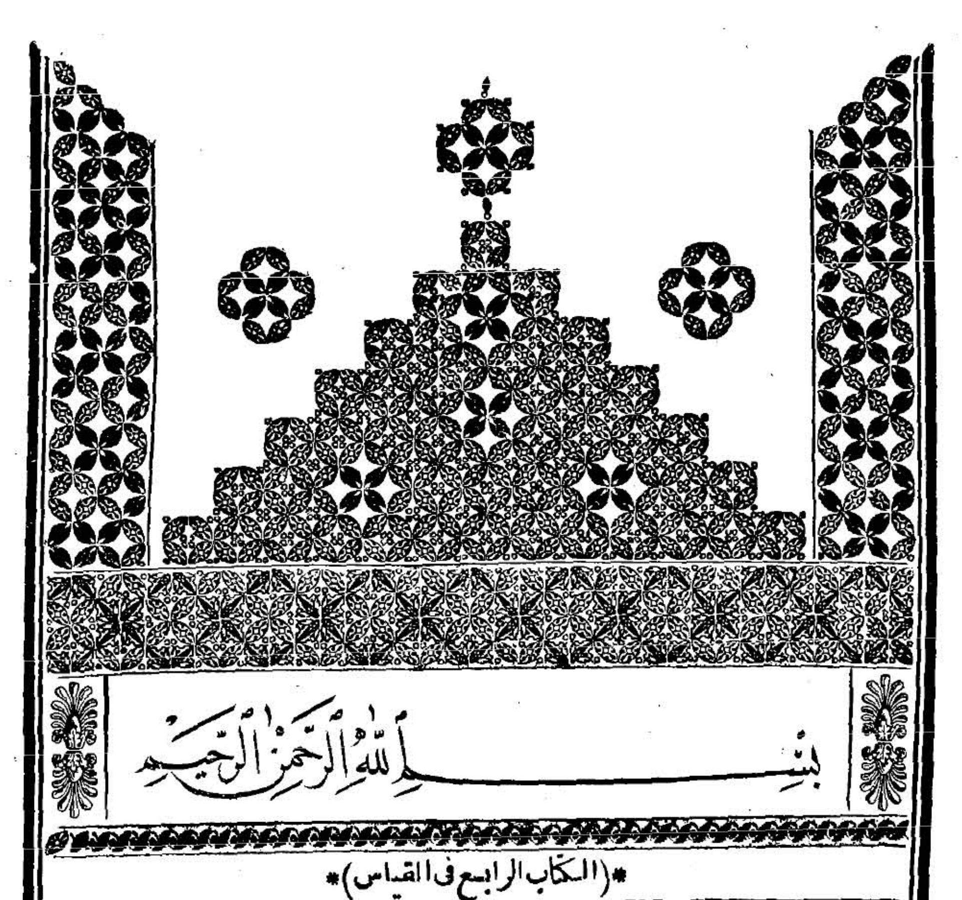
الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمـــــين

م



(الكتاب الرابع فى القياس)

(قوله حمل معلوم على معلوم) أى الحاقه به فى حكمه فيه أمران * الاول قال الكمال أورد عليه ان الحمل فعل الحامل الى آخر ما أورده وأجاب عنه بجواب صحيح فى غاية الحسن للمتأمل (وأقول) قد أورد عليه أيضا انه جعل الحمل جنسا للقياس مع انه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس بقياس وأجاب العضد بان المراد بالحمل وجوب التسوية فى الحكم اذا أريد بذلك اثبات الحكم لها الا ثبوت الحكم فى الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعنى ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم فى الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية فى الحكم عند قصد اثبات الحكم فيها بذلك الحمل الى ان قال وقد ذكرنا ان قوله لا ثبوت الحكم فى الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله وعن الشمس الكرمانى ان لفظ وجوب ساقط فى بعض النسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أى هذا الاعتراض ضعيف لان المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم فى الفرع والتسوية نفس القياس لا ثمرته انتهى وقال قبل ذلك بعد ان ذكر ان بعضهم قال القياس اثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبى رحمه الله واذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لان اثبات الحكم فى الفرع نتيجة القياس لا عينه لانك تقول الحق هذا بهذا فاثبت حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فاول ما يحصل فى نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشا عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند اليه وهو حكم المعتقد فى نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الامرين للآخر وهو الحاقه فى الجهة المذكورة وهى ثبوت ذلك الحكم او نفيه انتهى المقصود نقله من كلامه فقد بان ان الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع فى القياس) من الادلة الشرعية (وهو حمل معلوم على معلوم) من العلم بمعنى التصور أى الحاقه به فى حكمه (لمساواته) مضاف للمفعول أى لمساواة الاول الثانى (فى علة حكمه) بأن توجد بتمامها فى الاول (عند الحامل) وهو المجتهد

المساواة كما تقدم عن العضد أو عن المساواة كما تقدم عن الكرمانى والمصنف أو عن اعتقاد
المساواة كما تقدم عن والد المصنف وان غرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم فى الفرع ولعل
المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالندب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت
الندب للوتر اذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجتهد الذى ذكره الكمال
فى الايراد والجواب فيحتمل ان يراد به توجه النفس الى ملاحظة حكم الاصل وعلته ووجودها
فى الفرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة فى الحكم فان التوجه والملاحظة حاصلان
للقائس وهما فعلان له ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد
الحمل بذلك فليتأمل لا يقال لا يصح الحمل فى عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية
ولا على اعتقاد التسوية لاجل قوله لمساواته اذ يصير المعنى وجوب التسوية لاجل المساواة
وكذا الباقى ولا يخفى ما فيه لانا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لان التسوية فى الحكم
والمساواة فى علة الحكم فلا اشكال فى صحة الحمل على أحد المذكورات والله أعلم واذا علمت
جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح أى الحاقه به ما نصه قد يقال هذا
الالحاق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الالحاق حال الملحق لا نفس
الدليل انتهى * الامر الثانى قال المولى سعد الدين واعلم أن القياس وان كان من أدلة الاحكام
مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه
بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اه (قوله وافق نفس
الامر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافقت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان
خص بالصحيح حذف الاخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو
ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت فى نفس الامر أولا قال العضد واعلم أن المراد
بالمساواة المذكورة المساواة فى نفس الامر فيختص أى الحد بالقياس الصحيح هذا عند من
يثبت ما لا مساواة فيه فى نفس الامر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد
مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبتت فى نفس الامر
أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكمه
لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة
فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان
فاسدا وتبين فساده فاذا لا تشترط المصوبة المساواة الا فى نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو
مساواة فرع لاصل فى نظر المجتهد هذا أى المذكور فى الحدين للمصوبة وغيرهم اذا حددنا
القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه فى الحد لم تشترط المساواة لا فى نفس الامر
ولا فى نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد
لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال
الكمال أولى من قول غيره من الشارحين وان خص التعريف بالقياس الصحيح لان مرجع
الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على
ما هو الغالب فى مرجع الضمير انتهى لا يقال أى ولانه ينبغى تغاير المخصوص والمخصوص
به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشراح لان المخصوص عليه التعريف

في هامش بعض النسخ هنا بياض بخطه بعد وأقول

وافق ما فى نفس الامر أم لا بان ظهر غلطه فتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح (وان خص) المحدود (بالصحيح) أى قصر عليه (حذف) من الحد (الاخير) وهو عند الحامل فلا يتناول حينئذ الا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة الى ما فى نفس الامر

والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه انه أن أريد بالمخصوص التعريف مطلقا لم يصح أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج الى الجواب كان يقال المراد بالمخصوص التعريف المراد لانا نقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضا لان المراد عليه وان خص المحدود الذى هو القياس بالصحيح من القياس فليتامل ثم أقول قد يمنع انه على ما قال الشراح يكون المرجع ماخوذا من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور بقوله حمل معلوم الخ وكأنه قال وان أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد الاخير فليتامل (قوله والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح) أقول فيه أمران * الاول يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشا من المقام فانه لما قرر انه يعتبر فى القياس الصحيح المساواة بحسب نفس الامر كان مظنة أن يتوهم انه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق صحته بتحقق المساواة فى نفس الامر فبين انه يكفى فى العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان انه من افراد الصحيح ظاهرا دفعا للتوهم خروجه عنه على هذا التقدير وهو ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أى فهو صحيح فى الظاهر فلا اعتراض به انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر اذ لا وجه للجزم بانه من افراد الصحيح مع احتمال انه ليس منها بل هو من افراد الصحيح احتمالا بمعنى انه يحتمل أن يكون من افراده بان يتحقق المساواة بحسب نفس الامر والتعريف يتناوله حينئذ فلا اعتراض به كما انه يحتمل أن لا يكون من افراده بان لا يتحقق ما ذكروا التعريف حينئذ لا يتناوله فلا اعتراض به فالحاصل انه يجب العمل به وانه من افراد الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لان المراد المساواة فى نفس الامر فى ظن المجتهد لانا نقول فيرجع التعريف حينئذ الى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد لان معنى المساواة عند المجتهد المساواة فى نفس الامر فتأمله وانما المراد مع حذفه هو المساواة فى نفس الامر فليتأمل ثم رأيت الكمال أشار الى ان الغرض من هذا الكلام توجيه ادخال الفاسد المذكور مع الصحيح فى التعريف أولا وقد ينظر فيه بان الفاسد المعلوم الفساد ابتداء داخل فى التعريف أولا أيضا مع انه غير معمول به مطلقا كالصحيح فلو كان ادخال ذلك لكونه معمولا به كالصحيح لم يصح ادخال هذا فليتأمل * الثانى ظاهره انه بعد ظهور فساده لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يتجه فيه ان صدر عن مجتهد تفصيل يعلم مما يأتى فى مبحث تغير الاجتهاد فان صدر من غيره كمقلد قاس على أصل امامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى فليتأمل (قوله وهو حجة فى الامور الدنيوية) قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من الادلة الشرعية الا أن يقال كونه من الادلة الشرعية لا ينافى أن يكون فى غير الشرعية انتهى (وأقول) بين الشارح بقوله أولا من الادلة الشرعية ان المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان القياس الشرعى لانه المبحوث عنه بالذات فى الفن وهذا لا ينافى البحث عن غيره زيادة للفائدة للمناسبة بينهما (قوله كالادوية) أى بان يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من افادته دفع المرض المخصوص مثلا لمساواته له فى المعنى الذى بسببه افاد ذلك الدفع ووجه كون القياس فى نحو الادوية قياسا فى الامور الدنيوية انه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشئ لذلك المرض مثلا وذلك أمر دنيوى (قوله قال الامام اتفاقا) نقل بالمعنى فان عبارته فى المحصول فان كان فى الامور الدنيوية فقد اتفقوا على انه حجة انتهى ثم قد يشكل الاتفاق بتوجيه

والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح (وهو) أى القياس (حجة فى الامور الدنيوية) كالادوية (قال الامام) الرازى (اتفاقا) أسنده اليه ليبرأ من عهدته (وأما غيرها) كالشرعية (فمنعه قوم) فيه (عقلا) قالوا لانه طريق لا يؤمن فيه الخطا والعقل مانع من سلوك ذلك قلنا

يعنى انه مرجح لتركه لا بمعنى انه محيل له وكيف يحيله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوعب جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلى) منه بخلاف الجلى الصادق بقياس الاولى والمساوى كما يعلم مما سيأتى واقتصر فى شرح المختصر على انه لا ينكر قياس الاولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع أولى منه فى الاصل كما سيأتى (و) منعه (ابو حنيفة فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) قال لانها لا يدرك المعنى فيها وأجيب بانه يدرك فى بعضها فيجرى فيه القياس كقياس النباش على السارق فى وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية وقياس القاتل عمدا على القاتل خطأ فى وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق وقياس غير الحجر عليه فى جواز الاستنجاء به الذى هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع وأخرج أبو حنيفة ذلك عن القياس بكونه فى معنى الحجر وسماه دلالة النص وهو لا يخرج بذلك عنه وقياس نفقة الزوجة على الكفارة فى تقديرها على الموسر بمدين كما فى فدية الحج والمعسر بمد كما فى كفارة الوقاع بجامع ان كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر فى الذمة وأصل التفاوت من قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته الآية (و) منعه (ابن عبدان ما لم يضطر اليه) بوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدته قلنا فائدته العمل به فيما اذا وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم فى الاسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

المخالف فى غير الدنيوية الآتى (قوله بمعنى انه مرجح لتركه) قال شيخنا الشهاب أى حيث لم يظن الصواب فى سلوكه انتهى وقد أوضح الكمال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوعب الخ) فيه أمران * الاول ان هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج الا أن يقال اذا لم يحتج اليه كان عبثا والعقل يمنع عن العبث ويجاب بمنع انه عبث فان فائدته التأكيد والترجيح به عند المعارضة * الثانى قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء اللغوية) ينبغى أن يراد بالاسماء اللغوية الكلمات اللغوية لا مقابل الافعال والحروف كما فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (قوله قلنا لا نسلم ذلك) أى ولو سلم لم يدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرجح منه وهو الادلة الظاهرة فى الجواز فتأمله (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أى شرعا فيما يظهر انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما فى الذى قبله ان دليله لا يفيد واحدا منهما ثم يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا منع عقلا لغيره منع شرعا لذلك فليتأمل (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالكمال نحن وان وافقناه فى الرخص لا نطلق ذلك فيها بل نقيده بما اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع فى كتب الفروع وفى لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على اطلاقه فتفطن له (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أى غير الحجر وقوله وسماه أى اعطاء غير الحجر حكم الحجر دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هى المسماة عندنا بمفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى انتهى (وأقول) قد تقدم فى أوائل الكتاب خلاف فى أن الدلالة على الموافقة لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعى وامام الحرمين والامام الرازى انها قياسية أى بطريق القياس الاولى او المساوى ونقله عن الغزالى والآمدى من قائلى انها لفظية انها فهمت من السياق والقرائن وانها مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وعن غيرهما منهم انه نقل اللفظ لها عرفا فالدلالة عليها منطوق لا مفهوم وبين الشارح ثم ان كثيرا من العلماء على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسى كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج بذلك عنه ظاهر على انها قياسية (قوله واصل التفاوت) أى فالثابت بالقياس مجرد التقدير (قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا ففيه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا ففيه نظر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول قوله فيما مستدرك كالكاف فى قوله كذلك الآتى آنفا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص كما هو ظاهر محترز قوله لم يوجد نص فيها كأنه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا محل خلاف كبير ونقل المصنف فى شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فليتأمل (قوله وقوم فى الاسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران * الاول صورة القياس فى الشروط ان يشترط شئ فى أمر فيلحق بذلك الشئ آخر فى كونه شرطا لذلك الامر فيؤول الحال الى ان الشرط أحد الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشئ الاول لكونه ما صدق الشرط لا لكونه بعينه هو الشرط وهكذا فى الباقى فتأمل ذلك لتعرف ان التصوير بذلك هو المطابق للدليل الذى

اذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس فأجيب بان القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما ترتب عليها مثاله فى السبب قياس اللواط على الزنا بجامع ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا (و) منعه (قوم فى أصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالايماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز قالوا لان الدواعى تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالايماء التى هى من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئى الحاجى) أى الذى تدعو الحاجة الى مقتضاه (اذا لم يرد نص على وفقه) فى مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشترى ان خرج المبيع مستحقا القياس يقتضى منعه لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن سريج والاصح صحته لعموم الحاجة اليه لمعاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذى هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه الى خلاف القياس الا أن يفسر قوله الحاجى بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه فان المسئلة ماخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئى اذا لم يرد من النبى صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه فى زمانه أو عموم الحاجة الى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكر له صورا منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثانى من المسئلة ومنها وهو مثال للاول صلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها وغسلوا وكفنوا فى ذلك اليوم قال

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فمنافى ذلك الدليل اذ القياس فيهما على هذا التقدير لا يخرجهما عن أن تكون شروطا مثلا ولا تقتضى أن يكون المعنى المشترك هو الشريك مثلا وهذا فى غاية الوضوح بادنى تأمل ❊ الثانى قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبى حنيفة رضى الله عنه كان أنسب انتهى (قوله اذ يكون المعنى المشترك بينها الخ) قال شيخنا الشهاب لو قال اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لا خصوص منصوبا عطفا على خبر كان وأما فى عبارته فهو مرفوع عطفا على اسمها ولا يصح نصبه عطفا على خبرها لفساد المعنى وذلك لان مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس نفى السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لا نفى المعنى المشترك عنه أى عن خصوص ما ذكر انتهى (قوله فى أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها فى التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه اشارة الى ان المراد بالقياس فى أصول العبادات أعم من القياس فى نفسها أو فيما يتعلق بها كالايماء فى المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله اذا لم يرد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب مفهومه الجواز عند الورود وقد يشكل بما يأتى من ان شرط القياس أن لا يكون دليل أصلا شاملا للفرع انتهى (وأقول) لا اشكال لان الشرط المذكور فيه خلاف قوى حتى نقل المصنف فى شرح المختصر عن الاكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحينئذ فيحتمل ان التقييد لانه المحل المتفق عليه عند مجوزى القياس وعند التقييد يجرى فيه الخلاف ويحتمل انه مبنى على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصا والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد فى كلامه ولعله ممن لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للتوقف فيه (قوله كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب فى الجواز بجامع الحاجة الى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وأيضا فلكون القياس من حيث هو يقتضى منعه لانه ضمان ما لم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة الى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضر فيه كون مقتضى الاولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لانه انما حمل المثال على المعنى الذى قرره حتى لزم عدم المطابقة لان ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذى أخذ منه المصنف المسئلة الا ترى الى قول الشارح ذكره كما تقدم فان معناه كما لا يخفى انه قال القياس يقتضى منعه لانه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذى حمل عليه شيخنا المثال فانه مخالف له فالحمل عليه فيه ما فيه لانه حمل للكلام على خلاف مراد قائله فما تكلفه الشارح محتاج اليه بالنظر لمراد قائل هذا الكلام فلا محذور فيه على انه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتامل واذا تأملت ما قرره الشارح فى هذا المقام ظهر لك ان الكورانى لم يزد فى قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لانه ليس من القياس الحاجى فى شئ بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وتركه جوابه (قوله الا أن يفسر قوله الحاجى بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه)

قال الكمال يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل له بضمان الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أى منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة فيكون باطلا لان المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه مرجوحا فليتأمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولا فلان تطابق ما فى الاصول وما فى الفروع فى الترجيح غير لازم فكثيرا ما يتخالفان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمان الدرك لهذه القاعدة لكونه من افرادها فيقصد بتمثيلها به ايضاحها لا ينافى ترجيح خروجه عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا فى غاية الوضوح على انه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول ببطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار اليه الشارح هنا (قوله القياس يقتضى جوازها) أى القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين (قوله وفى الثانى معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذى اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثانى ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجوازه ولا يقاس بضمان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذى حكاه المصنف بقوله ومنع قوم فى هذه المسئلة (قوله وآخرون فى العقليات وآخرون فى النفى الاصلى) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجيته فى كل من العقليات والنفى الاصلى اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر وحينئذ فيرد عليه انه هلا أجازه فى الشرعيات اذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الاصل شاملا له يعنى هذا التوجيه وهو انه لا مانع من ضم دليل الى آخر مع انه منع ذلك فى هذا الكتاب كما يأتى فما وجه الفرق بينهما على طريقته فيه فليتأمل (قوله فى النفى الاصلى) أى فى ذى النفى الاصلى أى فيما انتفى الحكم عنه بالبراءة الاصلية (قوله انه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسيه لكن فى الصحاح أغفلت الشئ اذا تركته عن ذكر منك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحيته بناء على ان المراد لئلا يظن بواسطة تركه فى هذا المحل الذى هو مظنته فى المشهور انه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح ان القياس حجة) أى على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على حجيته وعلى كل منهما اعتراضات مبسوطة مع أجوبتها فى المنهاج والمختصر وشرحيهما كاصليهما تتعين مراجعتها فان قلت لم اعتبر فى الاول كالعضد وغيره التكرر والشيوع وكون المسكوت عليه من الاصول العامة مع ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى لا يتوقف على هذه الامور كما علم من ضابطه المار فى مبحثه قلت يحتمل انه انما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الاجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكفى فيه الظن ويحتمل انه انما اعتبرها ليكون هذا الاجماع قطعيا ولهذا قال المولى سعد الدين ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظنى لا قطعى دفعه بان مثل هذا السكوتى قطعى لا ظنى لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلى الدائمى لا يكون الا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما فى المختصر وشرحه ولا بد فيها من دليل قطعى لكن لا يخفى ان مجرد ما ذكر لا يكفى فى القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقد بين فى المختصر وشرحه انه متواتر تواترا معنويا وعبارة

القياس يقتضى جوازها وعليه الرويانى لانها صلاة على غائب والحاجة داعية لذلك لنفع المصلى والمصلى عليهم ولم يرد من النبى بيان اذلك ووجه منع القياس فى الشق الاول الاستغناء عنه بعموم الحاجة وفى الثانى معارضة عموم الحاجة له والمجيز فى الاول قال لا مانع من ضم دليل الى آخر وفى الثانى قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (فى العقليات) قالوا الاستغنائها عنه بالعقل ومن أجاز قال لا مانع من ضم دليل الى آخر مثال ذلك قياس البارى تعالى على خلقه فى انه يرى بجامع الوجود اذ هو علة الرؤية (و) منعه (آخرون فى النفى الاصلى) أى بقاء الشئ على ما كان قبل ورود الشرع بأن ينتفى الحكم فيه لانتفاء مدركه بان لم يجده المجتهد بعد البحث عنه فاذا وجد شئ يشبه ذلك لا حكم فيه قيل لا يقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفى الاصلى وقيل يقاس اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر (وتقدم قياس اللغة) فى مبحثها الان ذكره هنالك أنسب من ذكر معظمه هنا ونبه عليه لئلا يظن انه أغفله (والصحيح) ان القياس (حجة) لعمل كثير من الصحابة به متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة ولقوله تعالى فاعتبروا

المختصر مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاشانى والنهروانى والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعى خلافا لابى الحسين لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضى الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا فالعادة تقضى بأن مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضى بان السكوت فى مثله وفاق انتهى وفى شرحه للاصفهانى واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعى قطعى بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس آحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به فى الجملة والعادة تقضى بان اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به الثانى انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضى الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضى بأن سكوت الباقين من الصحابة فى مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعى حاصلا على ان القياس يعتد به انتهى وليس فى الوجه الاول كما قال صاحب الجوهر الفريد ادعاء وقوع اجماع لا سكوتى ولا قولى (قوله الا فى العادية والخلقية) فان قلت هذا يغنى عنه ما بعده لشموله له وذلك لان المقصود بما بعده الاشارة الى ان القياس لا يجرى فى كل الاحكام لان منها ما لا يدرك معناه بل انما يجرى فيما يدرك معناه منها والعادية والخلقية مما لا يدرك معناه فيكون استثناؤها داخلا فى استثناء ما بعدها ويكون استثناؤه مغنيا عن استثنائها قلت أجاب عنه شيخ الاسلام بمنع انه يغنى عنه لان العادية والخلقية غير الاحكام ولو سلم شمول الاحكام لها بالتأويل فذكرها معها لبيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعممين انتهى بمعناه وحاصله ان العادية والخلقية ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيض وكونه يوما وليلة مثلا ليس حكما مأخوذا من الشرع فلا تشمله الاحكام التى هى الوجوب والحرمة وغيرهما ولو سلم شمولها لها بالتأويل بأن يراد بالعادية والخلقية الاحكام المترتبة عليها كالاحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوما وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم فى يوم وليلة أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها اشارة الى المخالف فى كل منهما وانه اختلف فى كل منهما بخصوصه وبهذا يندفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما كالتكرار المنافى للاختصار لدخول الاستثناء الاول الثانى (قوله والا فى كل الاحكام) اعلم ان المولى سعد الدين قال فى هذه المسئلة أعنى القياس فى كل الاحكام ما نصه ظاهر العبارة ان الخلاف فى جريان القياس فى كل واحد من الاحكام فاثبته الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعدا جدا اذ من الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف فى عدم جريان القياس فيه نقل يعنى العضد الخلاف على الوجه الذى فى المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى ان فى الشرع جملا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما فى الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر فى تفاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس فى الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهى بحيث

والاعتبار قياس الشئ بالشئ (الا فى) الامور (العادية) (والخلقية) أى التى ترجع للعادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو أكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانه لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق وقيل يجوز لانه قد يدرك (والا فى كل الاحكام) فلا يجوز ثبوتها بالقياس لان منها ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة وقيل يجوز بمعنى ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس

يحتاج

يحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ماذكره فى المحصول هو مراد القوم فى هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر العبارة وانه مستبعد لكن قول الشارح بمعنى ان كلا الخ يدفع ما وجه به الاستبعاد المذكور لانه اذا كان المراد بجريان القياس فى كل واحد من الاحكام عند القائل الثانى أن كل واحد من الاحكام صالح للقياس بأن يدرك معناه فلا استبعاد حينئذ بل لا ينبغى مخالفة القائل الاول فى هذا اذ كل حكم فى نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التى لم يعقل معناها لها معنى فى الواقع وان كنا لم ندركه فان خالف القائل الاول فى جريان القياس بهذا المعنى فهو بعيد مشكل والا فالخلاف لفظى مبنى على ان التعبدية لها معنى فى الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم احتياج القائل الثانى الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان مدعاه الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك يتحقق فى وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فبيانه ماذكر مبالغة فى التخلص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جواز جريان القياس فى كل الاحكام مع انه لابد فى كل قياس من أصل مقيس عليه يثبت حكمه بغير القياس كما سيأتى فلا يتصور جريان القياس فى الكل لخروج الاصول المقيس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد ان كل حكم فى نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان الاحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس بحيث يجتمع جميعها فى ثبوتها به واعلم ان التمثيل فيما تقدم عن المحصول للجمل التى يمتنع فيها القياس بالادلة العامة من غير احتياج الى تفصيل آحادها بالاسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان القياس فيهما فليتأمل وأن الكمال نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشئ بالقياس يتوقف على ادراك معناه ولقائل أن يقول المحتاج الى ادراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذى ذكره وذلك لان المراد بمعناه المعنى الذى له شرع الحكم لا مطلق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا يخفى أن القياس يتوقف على ادراك ذلك بالنسبة للمقيس عليه لم يمكن أن يلحق به ما شاركه فى ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراك وجود ذات ذلك المعنى فى المقيس وان لم يدرك انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصف انه شرع له الحكم كما هو المراد انما يحتاج اليه فى القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم الا ان يريد بادراك معناه ان يدرك فيه وجود ذات المعنى الذى علم شرعية الحكم له فى المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان التنبيه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه المحتاج اليه فى القياس على ما تقرر فالاقتصار على بيانه أولى من العكس الذى ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له فى جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات فى كلامه بمعنى المقيس ويجاب بان ذلك لا يقتضى ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى فى المقيس عليه فليتأمل توجيه وجيه لكلامه (قوله كايمان الغارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا اشارة الى الاصل المقيس عليه وحكمه وعلته فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الصرف اليه وعلة هذا الحكم اعانته فيما هو معذور فيه وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضى تخصيص

بان يدرك معناه ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو اعانة الجانى فيما هو معذور فيه كايمان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع (خلافا للمعممين) جواز القياس فى المستثنيات المذكورة وقد تقدم توجيهه (وليس النص على العلة) لحكم (ولو فى) جانب (الترك أمرا بالقياس) أى ليس أمرا به لافى جانب الفعل نحو أكرم زيدا لعلمه ولا فى جانب الترك نحو الخمر حرام لاسكارها (خلافا للبصرى) أبى الحسين فى قوله انه أمر به فى الجانبين اذ لافائدة لذكر العلة الا ذلك حتى لو لم يرد التعبد بالقياس استفيد فى هذه الصورة قلنا لانسلم انه لافائدة الا ذلك بل الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع فى النفس (وثالثها) وهو قول أبى عبد الله البصرى (التفصيل) أى انه أمر به فى جانب الترك دون الفعل لان العلة فى الترك المفسدة وانما يحصل الغرض من انعدامها بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة والعلة فى الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد قلنا قوله عن كل فرد مما تصدق عليه العلة ممنوع بل يكفى عن كل فرد مما يصدق عليه المعال (وأركانه) أى القياس (أربعة) مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك الى المقيس ولما كان

الاعانة بالعاقلة بل قضيتها تخصيص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الاصل هو وجوب الصرف من الزكاة فليتامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب وبجره كالمستثنيين قبله يفسد المعنى انتهى (وأقول) لعل فى قوله كالمستثنيين قبله تسمحا فان المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس فى الامور العادية الخ (قوله خلافا للمعممين جواز القياس فى المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ القياس هنا مضر نظرا للمستثنى الثالث ولو قال الجواز فى المستثنيات لسلم من ذلك مع الاختصار انتهى (وأقول) وجه ما أراده من الضرر أن المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ فيصير التقدير باعتباره كذا خلافا للمعممين جواز القياس فى القياس على أصل منسوخ (ثم أقول) فى هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكر فلا يتجه تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقية المستثنيات كذلك لان بقية المستثنيات هى الاقيسة لان قوله الا فى الامور العادية معناه الا القياس فى الامور العادية بدليل قوله فى الثالث والا القياس على أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذى تضمنه قوله والصحيح حجة أى والصحيح ان القياس حجة الا القياس فى الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره والصحيح حجة فى كل الامور أو فى كل شئ الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح فى قوله والا القياس على اصل منسوخ اذ التقدير حينئذ والصحيح ان القياس حجة فى كل الامور الا القياس على أصل منسوخ ولا يخفى فساده اذ لا معنى لقولنا القياس حجة فى كل الامور الا القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محل القياس فلا يصح ان يجعل منه القياس المذكور مع انه لا وجه أيضا على هذا التقدير لجر المستثنى بفى فتأمله والثانى انا لانسلم الضرر الذى زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله فى المستثنيات بقوله المعممين لان التقدير حينئذ خلافا للذين عمموا جواز القياس فى المستثنيات أى جعلوا جواز القياس عاما فى المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ أن يكون التقدير بالنظر للثالث خلافا للذين عمموا جواز القياس فى القياس على أصل منسوخ أى جعلوا جواز القياس عاما فى القياس المذكور أى شاملا له وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكأن مبنى اعتراضه ظنه تعلق فى المستثنيات بجواز أو القياس فليتأمل (قوله بل الفائدة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عبر به هنا تكرر فى مواضع انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون الفائدة الخ انتهى ويجاب بانه قصد المبالغة فى تقرير هذه الفائدة والرد على الخصم (قوله وأركانه) قال شيخنا الشهاب أركان الشئ أجزاؤه الداخلة فيه التى تتركب منها حقيقته وتوجد به هويته قاله فى العضد وغيره وقد عرفت ان القياس حمل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لآخر الخ وحينئذ فلك ان تتوقف فى كون هذه الاركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى (وأقول) أنت خبير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس فى الخارج أى الواقع ونفس الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم

يُعبر عن الاوّلين منها بالاصل والفرع على خلاف فى ذلك ذكره فى ضمن تعديدها فقال الاوّل (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أى المقيس عليه (وقيل دليله) أى دليل الحكم (وقيل حكمه) أى حكم المحل المذكور وسيأتى ان الفرع المحل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بانه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالاول مبنى على الاول والثانى مبنى على الثالث وكذا على الثانى لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التى فى التسمية لا يخرج عما فى اللغة من أن الاصل ما ينبنى عليه غيره والفرع ما ينبنى على غيره والاول من الاقوال فيهما أقرب كما لا يخفى ولكون حكم الفرع غير حكم الاصل باعتبار المحل وان كان عينه بالحقيقة صح تفرع الاول على الثانى باعتبار ما يدل عليهما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما فى نفس الامر فان الاحكام قديمة ولا تفرع فى القديم (ولا يشترط) فى الاصل الذى يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لزاعميهما) بالتثنية أى زاعم اشتراط الاول وهو عثمان البتى وزاعم اشتراط الثانى وهو بشر المريسى فعند الاول لا يقاس فى مسائل البيع مثلا الا اذا قام دليل على جواز القياس فيه وعند الثانى لا يقاس فيما اختلف فى وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا وما اشترطاه مردود بانه لا دليل عليه (الثانى) من أركان القياس (حكم الاصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس

قطعا فتفطن له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أى والقياس لا يصح عده فرعا اذ الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشئ ركنا من أركان نفسه ولقائل أن يقول يمكن جعله فرعا لتفرعه عن الاصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حينئذ من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذ لا يخفى أن كلام الشارح انما هو فى الفرع الذى هو ركن فى القياس لا فى الفرع فى الجملة وما ذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعا فى الجملة لا بقيد كونه ركنا فى القياس فتأمل (قوله فالاول مبنى على الاول الخ) أقول فى الاقتصار فى البناء على ما ذكر بحث لانه لا مانع من بناء الاول فى معنى الفرع على غير الاول فى معنى الاصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل ينبنى أى من حيث حكمه على الاصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لا بنفسه لانا نقول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمهما أيضا فليتأمل (قوله فان الاحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما اسلفه فى المقدمة من اخذ التعلق التنجيزى قيدا فى مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بانه غفلة لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة وذلك لجواز أن يكون ذكر هذا بناء على ما ذهب اليه غيره من قدم الاحكام وان ذهب هو الى حدوثها وقد كثر وقوع مثل ذلك من الائمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة فى مثل ذلك لزم الجزم بغفلة الائمة فيما لا يحصى من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لائق بهم قطعا ولهذا لم يزد شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا بمحله عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر فى مفهومه التعلق التنجيزى على ما مر غير مرة والتعلق التنجيزى ليس بقديم انتهى وعلى هذا فسكوت الحكمة فى بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو يتوجه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقدم الاحكام أيضا فاحتاج الى التنزل الى هذا القول ليبين صحة ما ذكرهنا بناء عليه أيضا ليعلم ان المذكور هنا لا اشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التنجيزى فى الحكم المتعارف بين الاصوليين بالنفى تارة والاثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا ينفى ان الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التنجيزى اراده هنا فليتأمل نعم هنا بحثان الاول ان السبب فى انه لا تفرع فى القديم هو أن التفرع يقتضى الترتب وهو امارة الحدوث ومناف للقدم وحينئذ فلقائل أن يقول ان أريد أنه يقتضى الترتب بالزمان فهو ممنوع ألا ترى أن العلل العقلية يتفرع عنها معلولاتها مع أنه قيل انها معها بالزمان وان أريد أنه يقتضى الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافى القدم فما المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الامر أيضا بهذا المعنى فليتأمل والثانى ان ما دل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التنجيزى يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضى للترتب الزمانى فان أراد الرتبى فهلا جوزه فى القديم فليتأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أى المعينة على ما يدل عليه قوله الآتى بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علته كذا) قال شيخ الاسلام الاوفق بكلام المصنف هنا وبقول الشارح فى

الركن الثانى وانما فرق بين المسئلتين لمناسبة المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة فى الاصل اذ ما قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى واقول (قوله قيل والاجماع) قال الكورانى فى شرح ذلك قيل ولا يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان يعلم الاصل الذى استند عليه الاجماع وليس بشئ لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم فى المجمع عليه انما هو بالاجماع لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حار فى الامر فاتى بكلام لم يفهمه هو ولا غيره قال ثم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع فى القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله فى الجواب الذى ذكره انما هو بالاجماع لا بسنده فقد تضمن دعوتين احداهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع والاخرى انحصار الدليل فى الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتوجه عليه فيها انه ان أراد أن الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع أقوى الادلة دلالة غير صحيح اذ لا يلزم من كونه أقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج الى موافقة الشارح المحقق فى الجواب وأما الدعوى الثانية فهى باطلة قطعا وأكد القطع ببطلانها قوله ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وكأنه نسى أو ما سمع قول الائمة فى مواضع لا تحصى الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة ولهذا لما حكى الزركشى هذا القول مقيدا بقوله الا أن يعلم النص الذى أجمعوا لاجله قال ولم يحك المصنف فى حكايته هذا الوجه أى هذا القول الاستثناء لان القياس حينئذ على النص انتهى وأما قوله وبعض الشارحين حار فى الامر الخ فهو مما ينادى عليه بالبهتان والتقول الواضح البطلان أو بفساد التصور ومزيد الجزاف والتهور فما أحقه بقول القائل

فكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لان الذى وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكاه بقوله قال ثم الخ وحاصله كما هو رأى العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز ان يكون ثابتا بالاجماع المستند الى القياس لان المثبت فى الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه لا أثر لهذا الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء على ان الاجماع ليس دليلا لذاته بل باعتبار مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم الآمدى تعبيرهم بانه يشترط فى الاصل أن لا يكون فرعا لغيره فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل انه على التنزل يعنى لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند احتمال كون مستند الاجماع قياسا نظرا للاحتمال المذكور لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه وفائدة التنزل المبالغة فى رد هذا القيل وهذا الحاصل كما ترى لا حيرة فيه ولا فساد

فى هامش بعض النسخ بعد وأقول هنا بياض ستة اسطر وفى بعضها بخطه

قيل والاجماع) اذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الاصل فى الاول وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الاصل والفرع فيه فى علة الحكم مثال الاول قياس الغسل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فما ذكر هو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثانى قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر فى فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فما ذكر هو غير منعقد لان فوات الاستمتاع غير موجود فيه والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا أن يعلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود بانه لا دليل عليه نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع فى القياس والاصل عدم المانع

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالى لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض بانه يفيده اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها فى الفرع (و) كونه (شرعيا ان استلحق) حكما (شرعيا) بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعى ولا بد فان غير الشرعى لا يستلحقه الا غير شرعى كما ان الشرعى لا يستلحقه الا شرعى ولما ذكر الآمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس فى العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع اذا لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعا *(فائدة)* فان ظهرت جاز كونه فرعا (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقا) والا فالعلة فى القياسين ان اتحدت كان الثانى لغوا أو اختلفت كان الثانى غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذى هو الفرع فى الاول والاصل فى الثانى مثلا فائدة كما يقال التفاح ربوى قياسا على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوى قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوى قياسا على الارز بجامع الطعم والكيل مع القوت والارز ربوى قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب

يعتريه مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يات بنقل يرده ولا بمعنى صحيح يصده ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ونم الكمال وشيخ الاسلام نازعا فيما أفهمه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها اتجاه فى الجملة فانا وان قلنا الدليل فى الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له مزية بالاتفاق على اعتقاده امتاز بها فجاز أن يخالف حكم غيره مما لم تتفق له تلك المزية الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لا فرق فى المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يصحبه اجماع أو لا اذ المحذور موجود فى الحالين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الخيرة فيه وانه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكورانى على أن كلام الشارح يحتمل التنزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأسا ثم رأيت السيد السمهودى رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبرا عنه بالمحشى وعقبها بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا ينتفى عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم ان مستند الاجماع القياس جمعا بين ذلك وقولهم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لانا حينئذ قد علمنا ثبوته بالقياس اه (قوله وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران * أحدهما قال الكورانى فى شرح ذلك ما نصه ومنها أى من شروط حكم الاصل كما عبر به فى صدر عبارته كون حكم الاصل معتبرا فيه القطع واليقين فلا يمكن الالحاق به لان القياس لا يفيد القطع على ما تقدم فى أول الكتاب من ان الفقه من الظنون اه ومن نسخة عليها خطه بالاصلاح والتصحيح وقوله فى كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه نقله ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه فى نفسه واختصاص دليله هو بالفقهيات مع عموم القياس لغيرها فلعله وقع فى سهو أو النسخة الواقعة لى فيها سقم وان كانت موصوفة بما تقدم * وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجيحه من جوازه فى العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فجرد جوازه فى العقليات لا ينافى هذا الاشتراط ولا ينافى ذلك ما ذكره الكمال فى جواب السؤال الذى اورده بجوازان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض فى كلامه فليتأمل (قوله واعترض الخ) قال الهندى فى توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيلى لا يفيد الا الظن اذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع متعذرا ومتعسر فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمى بالظنى وهو ممتنع فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع اثباته بالقياس التمثيلى لكنه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه وهذا أى الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس الظنى الذى هو مختلف فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا) هذا صريح فى ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات فيما سبق بجواز رؤيته تعالى (قوله

ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح ربوى كالبر ولو قيس ابتداء عليه
بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهى السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر
فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف مالو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فانه لا فائدة للوسط فيها لان نسبة ما عدا البر اليه بالطعم دون الكيل والقوت نعم اعترض على المصنف بان فى قوله هنا مع قوله قبل ومن شرطه ثبوته بغير القياس تكرارا وأجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتا بالقياس لجواز أن يكون ثابتا بالقياس ولكنه ليس فرعا فى هذا القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم وقد اقتصر الامام الرازى ومن تبعه على المقول أولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا أعنى كونه غير فرع فجمع المصنف بينهما
من غير تامل واستروح بما اجاب به وتقييده للثانى بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذا من كلام لا تستفاد
الجوينى فى السلسلة كما بينه فى شرح المختصر لا طائل تحته وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغى حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى

فتكون تلك القياسات صحيحة) قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وما عدا القياس الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل فى علة حكمه اذ علة الربوية فى الارز هى الطعم والكيل والقوت الغالب وهى منتفية فيما عدا قياس الارز اه (واقول) المراد ان كلا منها صحيح باعتباره فى نفسه بناء على تسليم ان العلة هى ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منع كون العلة ما ذكرت فيه فهذا ليس زائدا على ماذكره الشارح لانه ذكر هذا فى قوله الآتى لا طائل تحته (قوله ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه) قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضى تخصيص الدعوى أعنى قوله غير فرع بكونه غير فرع فى القياس المذكور لا مطلقا فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه فرعا فى القياس المذكور ولا يخفى أن كل حكم هو أصل فى قياس لا يمكن أن يكون فرعا فى ذلك القياس حتى يحترز عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع نكرة فى سياق النفى معنى اذ هى فى معنى قولك من شرطه أن لا يكون فرعا فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص الخ فلتتم (وأقول) أما قوله هذا الكلام يقتضى تخصيص الدعوى الخ ففيه ان مجرد تخصيص الدعوى لا محذور فيه اذا وجد المقتضى لتخصيصها وسيتبين هنا وأما قوله ولا يخفى أن كل حكم هو أصل فى قياس لا يمكن أن يكون فرعا فى ذلك القياس حتى يحترز عنه فهو مبنى على ان القياس الذى اشترط المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس المركب من قياسين فاكثر كما قرره الشارح قبل فمراد المصنف ان اشتراط ماذكر فى هذا القياس المركب مقيد بما اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك فى القياس المركب اشتراط كونه ثابتا بالقياس مطلقا لانه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعا فى هذا القياس الخاص وان كان فرعا لاصل آخر وقد أوضح ذلك المحشيان الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتيهما فراجعهما وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص فهو مبنى على مافهمه من أن كلام المصنف فى هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس الا باعتبار القياس المركب وحينئذ فالتخصيص لمخصص أى مخصص وذلك لان هذا القياس المركب هو الذى يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعا فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر فامكن ان يكون حكم فى ذلك المجموع اصلا باعتبار بعض أجزاء ذلك المجموع وفرعا باعتبار بعض آخر ولما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنعه اذا لم يظهر احتاج الى بيانه فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لو صح الخ فحاصله كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يدفع الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتى تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض الشارح بل مجرد اعادة له فلا فائدة فيه والحاصل أن شيخنا لم يات فى هذا الكلام الذى أطال به بشئ صحيح سوى اعادة ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتمل على التكرار) وذلك لان كلا من قوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع الخ يغنى عن الآخر (قوله لا يدفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ما سبق يغنى عما هنا وهذا لا يندفع بان ما هنا لا يغنى عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يندفع لو بين ان ما سبق لا يغنى عما هنا وهو لم يبين ذلك فان قلت هل يتأتى بيانه بان هنا زيادة قيد

بخطه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

بقيل ويصرح فيه بطلقاوهم لم يصر حوا به (وان لا يعدل عن سنن القياس) فاعدل اى عن سننه أى خرج عن منهاجه لا لمعنى يقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ كشهادة خزيمة قال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فلا يثبت هذا الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضى الله عنه وقصة شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة وحاصلها ان النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فجحده البيع وقال هلم شهيدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت أى دون غيره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول الا حقا فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ أبى داود فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين وذكر أهل السير أن ذلك الفرس هو المسمى من خيل النبى صلى الله عليه وسلم بالمرتجز لحسن صهيله (و) ان (لا يكون دليل حكمه) أى الاصل (شاملا لحكم الفرع) للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على انه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلا لبعضها باولى من العكس مثاله مالو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء

لا تستفاد مما سبق فلم يغن ما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بتلك الزيادة لانه لو الحقها بما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد بها هنا (قوله كشهادة خزيمة) قال شيخنا العلامة واعلم ان فى جعل الاكتفاء بشهادة خزيمة (وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج القياس ان يعقل المعنى فى الحكم ويوجد فى محل آخر يمكن تعديته اليه وان العدول عن ذلك اما بان لا يعقل المعنى فى الحكم أو بان يعقل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر وأوضحا ذلك بالتمثيل ورتبا على ذلك اعتراضهما قول الشارح لا لمعنى لما علم أنه قد يكون لمعنى لا يتعدى وخطر لنا فى جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح لا لمعنى معناه لا لمعنى يتعدى لانه المتبادر من المعنى فى مباحث القياس ولان قوله لتعذر التعدية حينئذ يشعر به لان تعذر التعدية متحقق بعدم تعدى المعنى سواء وجد فى نفسه ام لا فحاصله حذف الصفة لقرينة ومثله شائع ذائع واقع فى افصح الفصيح وحينئذ فقد يقال غاية ما اثبته مسلك التنبيه والايماء المذكوران علة الاكتفاء بشهادة خزيمة التصديق والعلم المذكوران أى الاستناد الى مجردهما فى فهم حل شهادته للنبى صلى الله عليه وسلم لظهور انهما بنفسهما لا يليق كونهما سبب الاكتفاء مع مشاركة غيره له فيهما بل كون العلة ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والانفراد به هو مقتضى سياق الخبر وهو الذى قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه الصلاة والسلام ما حملك الخ يقتضى ان يكون معناه حملنى على ذلك مجرد انى صدقتك الخ فترتيب الحكم حينئذ ليس الا على حمل ما ذكر له على ذلك وهو معنى استناده اليه فى حل الشهادة ومعلوم انه غير موجود فى غيره من الصحابة وغيرهم اذا احد ممن عداه لم يحمله مجرد ما ذكر على الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحدا شهد له بعد ذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكر بل ما علمه من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق اليه اذ من اوضح المحال بعد سبق خزيمة سبق غيره وحينئذ فالذى أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع ما أطال الشيخ بايراده لما تقرر من أن الشارح لم يقصد نفى المعنى على الاطلاق بل نفى المعنى المتعدى والذى أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذى لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور ويعلم ان المعنى الذى يدل عليه مسلك الايماء أعم من أن يقتضى القياس لتعديه عن محله أولا لعدم تعديه ثم رأيت فى حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزيمة من الضرب الثانى وهو ان يعقل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على ان مفيد الاختصاص ليس هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكريم خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة للنبى صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك اهـ وفيه تصريح بان الذى رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا خفاء فى ان ما له هو ما ذكرناه من انه الاستناد المذكور والسبق اليه واحد فتأمل (قوله فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة وان لا يكون موضوع دليل حكم الاصل أو متعلقه شاملا للفرع اهـ (وأقول) مطابقة هذا



الكلام الماضى أى قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ فى غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ فقول الشارح فان الطعام أى لفظ الطعام الذى هو لفظ الدليل يتناول أى يشمل الذرة كالبر تصريح بان دليل حكم الاصل الذى هو البر شامل للفرع الذى هو الذرة فأى مطابقة وراء ذلك فهذا الاعتراض لامنشأ له الا الغفلة الفاحشة وكأنه توهم ان الطعام فى قول الشارح فان الطعام يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومتعلقه وليس كذلك بل المراد به اللفظ كما تقرر على انه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا اندرج فى موضوع الدليل ومتعلقه كل من الاصل والفرع كان الدليل متناولا لهما لان اندراجهما فى موضوعه ومتعلقه فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالمطابقة على هذا التقدير أيضا فى غاية الوضوح وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فمقابله المبنى على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتى لا يأتى هنا) أى فى دليل حكم الاصل الشامل لحكم الفرع يعنى لا يمكن المقابل عدم اشتراط نفيه والالزم التحكم اذ الحكمان مدلولان للدليل على السواء فالقياس منتف لانتفاء لازمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ للاول (وأقول) من البين ان دليل العلة دال على حكم الاصل قطعا اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها معرفة للحكم المعين أو باعثا عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالا على الحكمين قطعا فما قيل فى أحدهما يلزم ان يقال فى الآخر انتهى أى فيلزم أن يأتى هنا مقابل ما يأتى فقول الشارح لا يأتى هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضعين بان المقصود هنا اثبات حكم الاصل من هذا الدليل فاذا كان شاملا لحكم الفرع أيضا فلا وجه لجعل أحدهما أصلا والآخر فرعا لان الحكمين تساويا فى شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الاصل به فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلا له فلذا لم يجز ذلك المقابل هنا اذ فى مقام اثبات الحكم لا معنى لجعل أحد المشمولين للدليل أصلا للآخر بخلاف ما سيأتى فان المقصود فيه اثبات مجرد علة حكم الاصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الاصل بدليل آخر يخصه فكان للاصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد بهذا الدليل اثباته بل مجرد اثبات علته حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الاصل فهو بمنزلة مالو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الاصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس باعتبار دليل آخر يخص الاصل كما سيأتى والحاصل ان جعل الشئ أصلا للآخر باعتبار دليل شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلا له باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هناك دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمله فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه جريان ذلك المقابل ثم لا هنا فتامل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قيل هما مسئلة واحدة ما بعد قال العضد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع تارة يوجب الخلل من جهة حكم الاصل مع قطع النظر عن العلة وتارة يوجبه من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الاصل جعلوهما مسئلتين لبيان ذلك (قوله وكون الحكم متفقا عليه) أقول أى ليقبل قطعا بدليل قوله بعد فان لم يتفقا الخ فحاصله أنه ذكر أولا موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسيأتى من شروط العلة ان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار فمقابله المبنى على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتى لا يأتى هنا كما يفهم من العلاوة السابقة فى التوجيه وأتى المصنف بالظاهر بدل الضمير الراجع الى حكم الاصل المحدث عنه فى قوله دليل حكمه وفى قوله (وكون الحكم) أى فى الاصل (متفقا عليه) والافيحتاج عند منعه الى اثباته فينتقل الى مسئلة أخرى و ينتشر الكلام ويفوت المقصود (قيل بين الامة) حتى لا يتأتى المنع بوجه (والاصح بين الخصمين) فقط لان البحث لا يعدوهما (و) الاصح (انه لا يشترط) مع اشتراط اتفاق الخصمين فقط (اختلاف الامة) غير الخصمين فى الحكم بل يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين وقيل يشترط اختلافهم فيه

بخطه تتم عبارة العضد

فيه فالموضع الثانى قرينة على المراد من الاول ولا اشكال فى مثل هذا أصلا وقوله هنا والا فيحتاج الخ المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافى تحقق الانتشار فى موضع الاختلاف الآتى لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليتحقق موضع الاتفاق فلا ينافى ان الاصح فى موضع الاختلاف لم يلتفت اليه فتأمل (قوله ليتأتى للخصم الباحث منعه) فيه امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تأتى المنع شرط عند الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثانى الذى هو الاصح لكن تأتى المنع عند اشتراطه يحصل بأن يقول بعدم الحكم كل من عدا الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث منعه والقول الاول هو المذكور بقول المتن قيل بين الامة والقول الثانى هو المذكور بقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه الاعتراض على الثالث فى اشتراطه الاختلاف ويجاب بان مراده من اشتراط الاختلاف اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أعم من اتفاقهم على عدمه أو لا فان قيل عبارته لا تدل على ذلك قلنا سياقه واستدلاله كالصريح فى ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمر هين لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة اختلاف الامة فى الجملة مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أى خالفه ومخالفة الامة للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه وحينئذ يندفع الاعتراض بأن تأتى المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا ينافى ذلك لان التقدير حينئذ اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا الخصمين فى الجملة مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أى معهما وارادة مثل هذه المعانى من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثانيهما قال الكمال هذا لا يلتئم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتئام ان اشتراط الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والا فيحتاج عند منعه الى اثباته الخ وان التعليل بقوله ليتأتى للخصم الباحث منعه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تأتى منعه من حيث العلة وان لم يتأت منعه من حيث هو أى فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو لسد باب المنع عن حكم الاصل فلا ينافى التمكين من منع علة حكم الاصل وقضيته ذلك ان يكفى اختلاف الامة فى العلة دون الحكم وقد يقال حاصل هذا طلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح كالمصرحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لان المنع فى كل يحوج الى الاثبات وقد يؤدى الى الانتشار فلم طلب دفع المنع فى الاول دون الثانى اللهم الا ان يقال التادية الى الانتشار فى الاول أتم والوجه عندى فى دفع ذلك ان يقال انه انما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره وليس كذلك بدليل قوله الآتى فان لم يتفقا على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله فانه يتحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

ليتأتى للخصم الباحث منعه فانه لا مذهب له

وحينئذ فيكون المراد باشتراط الاتفاق انه الاولى والاقوى ويوجه بأنه أقرب الى ترك المنع المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضى سد باب المنع قطعا حتى ينافى التعليل بتأتى منع الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقا عليه فليتأمل (قوله فان كان متفقا عليه بينهما الخ) قال الكورانى فى آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله والحق ان فى هذا الكلام تناقضا وتكرارا أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم فى الاصل أن يكون متفقا عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لان الاصل الذى هو محل الحكم ليس متفقا عليه فالحكم بالاول واما التكرار فظاهر مما ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذى لا سترة به انه لا تناقض ولا تكرار أما اولا فلما ذكرناه من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافى جواز الاختلاف مع القبول على الاصح وأما ثانيا فلان ما هنا مقيد لما سبق فقوله هنالك انه يشترط ان يكون متفقا عليه أى حيث اراد الاحتراز عن الوقوع فى الانتشار أو حيث لم يرد اثباته بالدليل والا فلا حاجة الى الاتفاق وكان الكورانى نسى ما اشتهر فى هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفى فن الميزان من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد فى الشرط والقيد مع وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان التكرار ظاهر مما ذكره (قوله ولكن لعلتين) تقديره مثلا ولكن ثبت لعلتين فليس الظرف صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر ويمكن كونه صلة الاتفاق لان الاتفاق نشأ بواسطة العلتين لكن هذا لا يتأتى فى مركب الوصف اذ لا يمكن الوصف بالاتفاق للعلة مع الاختلاف فى وجودها فالاقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يخفى ان القسم الثانى لعلتين أيضا لا لعلة كما هو ظاهره فالصواب فى التقابل ان يقال بعد قوله مختلفتين فان منع الخصم علية علة المستدل لا وجودها فى الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها فى الاصل فهو مركب الوصف انتهى (وأقول) السر فيما صنعه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر فى التسمية بمركب الوصف وجود علة الخصم كما يفهم من توجيه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليله بالكلية كانت التسمية بذلك بحالها ولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أى بنائه) قال شيخنا العلامة يشعر بأن مركبا فى مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أى ترتيب شئ على آخر لا من التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان الشارح تابع فى ذلك للآمدى وانه أقرب مما سلكه العضد فراجعه وبه يسقط ما اورده الشيخ فان مجرد مخالفة العضد فى مثل هذا خصوصا مع متابعة مثل الآمدى مما لا محذور فيه ولا معنى للاعتراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد وابن الهمام فانه عند كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع فى مجرد بيان معنى التركيب والا فمسمى المركب فى القسمين عند الجميع واحد وان هذه التسمية اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال فى مركب الوصف ان حكم الاصل بنى على علتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو لعلة) أى أو كان متفقا عليه

(فان كان) الحكم (متفقا) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما فى قياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة فيه عندنا كونه حليا مباحا وعندهم كونه مال صبية (فهو) أى القياس المشتمل على الحكم المذكور (مركب الاصل) سمى بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه على العلتين بالنظر الى الخصمين (أو) كان الحكم متفقا عليه بينهما (لعلة يمنع الخصم وجودها فى الاصل) كما فى قياس ان تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى أتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفى يمنع وجودها فى الاصل ويقول هو تنجيز (فمركب الوصف) سمى القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه على الوصف الذى منع الخصم وجوده فى الاصل

في هوامش النسخ بياض بخطه

بينهما ثابتا أو معلولا مثـلا لعلة أي عند المستدل فليس الظرف أيضا صلة الاتفاق افساده وقوله يمنع الخصم وجودها في الاصل لا يخفى ان منعه وجودها فيه صادق مع قوله بها وبعدمها فمنع الحنفي في المثال وجود التعليق في الاصـل لا يقتضي انه علة عنـده فانه في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده والاختلاف في الفرع في المثال وقد ظهر من هـذا ان من جملة ما يميز مركب الوصف عن مركب الاصل ان المعترض لا يتعرض في مركب الاصل بمنع وجود العلة في الاصل بخلافه في مركب الوصف وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الكمال هنا ومنازعته في انطباق كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أي لا ينهضان على الخصم كما ان اشتراط الاتفاق وغيره مما تقرر للنهوض على الخصم اما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقلديه فيكفي فيـه ثبوت حكم الاصل وعلتـه بطريق يقول به كما أشار اليه في شرح الورقات لا يقال الحكم بعدم القبول مع ان الخصم يمنع وجود العلة في الاصل في مركب الوصف ينافيـه قوله الآتي فان لم يتفقا على الاصـل ولـكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة والاصح قبوله فانه في ذلك قد منع الخصم وجود العـلة في الاصل أيضا مع ان القياس مقبول أي ناهض على الخصم لانا نقول لا منافاة لان الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الاصل بدون اثبات المستدل لها والكلام هنالك مع اثباته لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين (قوله حيث اختلفا فيه) قال شيخنا الشهاب أي وهو الفرع أي أثبتها في الفرع هذا مراده فيما يظهر انتهى ويخالفه قول شيخ الاسلام قوله وجودها أي في الاصـل أو الفرع انتهى وأظن ان ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالاصح قبوله) قال شيخنا العلامة هذا لا يلائم جعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما يعلم منه الملاءمة وعدم المنافاة بين الموضعين وان أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويحصل من مجموع الموضعين ان الشرط عند المصنف أحد الامرين من الاتفاق أو الاثبات وهذا موافق في المعنى لعبارة العضد المذكورة كما لا يخفى وان الاصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كتفائه بالاثبات المذكور وقبوله وان مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكر وبذلك كله يظهر سقوط ما أطال به وما زعمه من عدم الملاءمة وما دل عليـه قوله ويدل على ان القبول ممن رام الاثبات مبني على عدم اشتراط الاتفاق قول العضـد الخ من ان القبول مبـني في كلام المصـنف على اشتراط الاتفاق وكانه توهم ان قوله فان لم يتفقا الخ تفريع على اشتراط الاتفاق وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الاسـلام تعرض لدفع المنافاة بـين الموضعين فراجعه (قوله والصحيح انه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العـلة) أقول فيه أمران * أحدهما ان ظاهره ان المراد نص الشارع على نفس العـلة لا على انه معلل وبذلك يشعر قول الشارح المستلزم لتعليله وقـد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية للهندي لا يشـترط في الاصل أن يكون قد انعقد الاجماع على ان حكمه معلل أو ان تثبت علته عينا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم أو ينعقد الاجماع على كونه معللا انتهى وظاهر صنيع الشارح ان هذا ليس قول بشر لاقتصاره على نقل ما سبق عنه * والثاني ان لقائل ان يقول هذا يغني عنه قوله قبله فان لم يتفقا

(ولا يقبلان) أي القياسان المـذكوران لمنع الخصم وجود العـلة في الفـرع في الاول وفي الاصـل في الثاني (خلافا للخلافيين) في قولهم يقبلان نظرا الاتفاق الخصمين على حكم الاصـل (ولو سـلم) الخصم (العلة) للمستدل أي سلم انها ما ذكره (فاثبت المستدل وجودها) حيث اختلفا فيه (أو سلمه) أي سـلم وجودها (المناظر انتهض الدليل) عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل عليه في الاول (فان لم يتفقا) أي الخصمان (على الاصـل) من حيث الحكم والعـلة (ولكن رام المستدل اثبات حكمه) بدليـل (ثم اثبات العلة) بطريق (فالاصح قبوله) في ذلك لان اثباته بمنزلة اعـتراف الخصم به وقيـل لا يقبـل بل لا بد من اتفاقهـما على الاصـل صونا للكلام عن الانتشار (والصحيح) انه (لا يشترط) في القياس (الاتفاق) أي الاجماع (على تعليل حكم الاصل) أي على انه معلـل (أو النص عـلى العـلة) المستلزم لتعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك

قبل قوله وأقول قد تقدم بياض وفي هوامش النسخ بخطه تمم عبارتهم

الى فالاصح قبوله فانه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الاان يجاب بأن المراد فى ذلك
انهما لم يتفقا على ان العلة كذا مع اتفاقهما على ان الحكم معلل وفى هذا انهما لم يتفقا على ان
الحكم معلل (قوله بل يكفى اثبات التعليل بدليل) أقول هذا راجع المسئلتين فاثبات التعليل
فى الاولى بمعنى اثبات ان الحكم معلل أى وان علته كذا الان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
تعيين العلة لا يتم به القياس فليتأمل واثبات التعليل فى الثانية بمعنى اثبات ماهو العلة (قوله
وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذى يظهر لى ان ماهنا وماهناك مسئلتان
مختلفتان لا متحدتان فان الاتفاق على وجود العلة فى الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
وغير النص على العلة ومما يدل على اختلافهما بل يصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا انتهى فصور ماهناك بالاتفاق
على عين العلة ويمكن حمل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
وهو معنى قول الشارح ان علته كذا وقد صور ماهنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
ان أحد الاتفاقين مباين للآخر وذلك يستلزم تباين المسئلتين غاية الامر ان نفى اشتراط الاتفاق
على انه معلل يستلزم نفى اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحينئذ فظهر ان قول
الشارح وانما فرق بين المسئلتين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين
متناسبتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغى جمعهما فى محل واحد
وحاصل الجواب اما انه ذكر فى كل محل ماله به مزيد مناسبة وهو المراد بقوله لمناسبة المحلين أى
لمزيد مناسبة ما فى كل محل له وبيان ذلك ان قوله ولا الاتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
لانه الذى يوصف بوجود العلة فيه فانه محلها وهى وصفه القائم به فلذا ذكره فيه وان قوله
لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
فيه وأما ان كلا من المسئلتين مناسب لكل من المحلين فذكر فى كل محل مسئلة لوجود المناسبة
بينهما وهو المراد بقوله لمناسبة المحلين أى لان كلا يناسب المحلين فاى واحدة ذكرت فى
محل حصلت المناسبة فى ذكرها بقى عليه سؤال آخر وهو ان احداهما تغنى عن الاخرى كما
أشرنا اليه لاستلزامها اياها كما أشرنا اليه فلم صرح بهما جميعا وهذا لا يشمله قول الشارح
اشارة الى السؤال وانما فرق بين المسئلتين ويجاب بانه صرح بهما جميعا اهتماما بكل واحدة
وما فيها من الخلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلا منهما يغنى عن نفى اشتراط النص على
العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التأكيد ودفع توهم الاكتفاء بغالب
أجزائها او ارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
المراد الزيادة بنحو الشدة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ماسيأتى بيانه
(قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب ان يساوى فى العلة علة الاصل لايهامه ان الزيادة
تضر) قال شيخنا العلامة ان قبح هذا الايهام هنا فليقبح أيضا فى قول المصنف فى حد القياس
لمساواته فى علة حكمه فيضر فيه لخروج الاولى منه انتهى وقال الكوارنى مانصه وانما عدل
عن عبارة ابن الحاجب وهى تساوى الفرع فى العلة لعلة الاصل لايهامه عدم جواز الزيادة
مع انه لا تضر كما فى قياس ضرب الوالدين على التأفيف وهذا كلام قليل الجدوى لان مختار

بل يكفى اثبات التعليل
بدليل وقد تقدم انه لا يشترط
الاتفاق على وجود العلة
خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
المسئلتين لمناسبة المحلين
(الثالث) من أركان
القياس (الفرع وهو المحل
المشبه) بالاصل (وقيل
حكمه) وقد تقدم انه
لا يتأتى قول كالاصل بأنه
دليل الحكم (ومن شرطه)
أى الفرع (وجود تمام العلة)
التى فى الاصل (فيه) من غير
زيادة أو معها كالاسكار فى
قياس النبيذ على الخمر
والايذاء فى قياس الضرب
على التأفيف لتعدى الحكم
الى الفرع وعدل كما قال
عن قول ابن الحاجب أن
يساوى فى العلة علة الاصل
لايهامه أن الزيادة تضر (فان
كانت) أى العلة (قطعية)
بان قطع بعلية الشئ فى
الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس فى شئ بل فهم المعنى انما هو
بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا نفع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين فى
البرهان صار معظم الاصوليين الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالى فى المستصفى
بعد تسميته هذا قياسا العدم توقفه على فكر واستنباط وأما اذا كان المسكوت مساويا للمنطوق
فربما اختلفوا فى تسميته قياسا وقال الامام فى المحصول شرط الفرع ان توجد فيه علة الاصل
من غير تفاوت البتة لا فى الماهية ولا فى الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) اما ما أورده شيخنا
فجوابه تسليم وجود ذلك الايهام فى حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف
هنا ومزيته بسلامته من هذا الايهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن فى موضع لا يقدح
فى حسن ارتكابه فى موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الايهام وان ضعف أرجح
من تركه قطعا وان مراعاته فى أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وان أهمل فى غيره على
ان فى العدول هنا تنبيها للفطن على المراد فى بقية المواضع وغير الفطن لا اعتبار به (فان قلت) فلم
آثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهلا عكس (قلت) لان التعريف كثيرا ما يتساهلون فيه
وقد يكون رسما وبالاعم والاخص فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه الى حمله على المساهلة
وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يهتم بضبطها وتحريرها فكان التنبيه فى بيانها
أتم وأولى وأما تقييد الشيخ باداة الشك فى قوله ان صح هذا الايهام فليس فى محله فان حقيقة
المساواة تنافى الزيادة فاعتبارا المساواة ان لم يتبادر منها حقيقتها المنافية للزيادة فلا أقل من ان
يتوهم منها ذلك اذ التوهم ليس الا مجرد تجويز الشئ وتجويز ارادة المعنى الحقيقى للفظ ولو
بالنظر لبعض المخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف فى صحة ذلك الايهام لاسيما وقد علمت
مما سقناه عن الكورانى خلافا فى ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن
الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع
لهذا الكلام (قلت) ستعلم قريبا جواب هذا وأما ما قاله الكورانى فهو فى غاية السقوط والفساد
فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو مبنى على هذه المقدمات التى ذكرها وسنبين فسادها فلا
اعتبار به وأما قوله لان مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس
فى شئ بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكره من ان ما ذكر مختار ابن الحاجب فان اراد
أنه عنده ليس بقياس مطلقا فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدل على مختاره بقوله لنا القطع
بذلك أى بافادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازانى ان قوله قبل شرع القياس
اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذى جعله الشارع حجة والا فلا نزاع فى أنه الحاق
الفرع باصل بجامع الا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
بخلاف القياس الشرعى انتهى وان اراد انه عنده ليس بقياس شرعى فهو مسلم لكنا لا نسلم أن
الزيادة انما تتصور فى المفهوم بل تتصور فى غيره أيضا ولهذا لما قال ابن الحاجب فى شروط الفرع
وتبعه العضد منها أن يساوى فى العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس قال وأن يساوى
حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى قال المولى التفتازانى ثم المساواة فى العلة
لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى أو ادنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافى المماثلة لحكم الاصل

لان المراد بهما عدم الاختلاف فى عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى انه لا تجب المساواة فى شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية فى كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح فى ذلك بانهما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة فى هذا المقام لا زيادة الكمية بخصوصها فانه لم يقيدها بها بل الكلام فى صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود فى أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا فى العلة فلم توجد بتمامها فيهما فيمتنع القياس وان لم يكن معتبرا فيها فلم تتصور زيادة العلة فى أحدهما وقد يقال لا مانع من اعتبار الشارع فى العلة تمام اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من أجزائه كمجموع اثنين ومجموع ثلاثة وهكذا فتتصور الزيادة بالكمية فى أحدهما دون الآخر فتأمل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان مختار ابن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

فان هذا الدليل بمعزل عن مطلوبه كما لا يخفى وعلمت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا نفع فيما فعله المصنف اذ قد بان أنه نافع اى نفع وأما ما ذكره من ان المصنف تبعه فى اختيار ما ذكر فهو باطل بلا تردد مع قول المصنف فى صدر هذا الكتاب ثم قال الشافعى والامامان أى امام الحرمين والامام الرازى دلالته أى مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظية الخ فانه نص فى اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعى وللامامين وأخر الثانى وحكاه بصيغة التضعيف ومع قوله فى غير هذا الكتاب كشرح المنهاج ما نصه الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازما عن مفرد أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقتضى لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم عن المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدلول ذلك المركب فى الحكم الى ان قال واختلفوا فى دلالة النص عليه هل هى لفظية أم قياسية والذى عليه الجمهور انها قياسية قال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وهو الصحيح لان الشافعى سماه القياس الجلى انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فياليت شعرى أى سند للكورانى بعد هذا فيما نسبه اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب فى اختيار ما ذكره وبطلان قوله ولا نفع فيما فعله المصنف على أنا لو سلمنا أن مختار المصنف ما زعمه ترجح تعبيره بموافقته سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفعا أى نفع وأما قوله قال امام الحرمين فى البرهان صار معظم الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدلاله بكلامه هذا فليس بشئ بعد ما تبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير منحصرة فى مفهوم الموافقة بل هى متصورة فى غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف فى شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال فى قوله قال

وبوجوده فى الفرع كالاسكار
والايذاء فيما تقدم (فقطعى)
قياسها حتى كان الفرع
فيه تناوله دليل الاصل

الغزالى فى المستصفى الخ وأما قوله وقال الامام فى المحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة الاصل من غير تفاوت لا فى الماهية ولا فى الزيادة والنقصان انتهى فاعلم أن عبارة المحصول هكذا الباب الثالث فى الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم فى الاصل من غير تفاوت البتة لا فى الماهية ولا فى الزيادة ولا فى النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المثبت فى الفرع مثل المثبت فى الاصل انتهى فلعل فى نسخة المذكور انى من المحصول أو فى النسخة الواقعة الينا من تأليفه سقما ثم لا يخفى ان الاستدلال بعبارة المحصول تتوقف على أن قوله ولا فى الزيادة ولا فى النقصان عائد لعلة الحكم دون الحكم وهو ممنوع لجواز ان يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الامام الاصفهانى وأما قوله من غير زيادة ولا نقصان فذلك يعود للحكم دون العلة فان الحكم قد يثبت فى الفرع بطريق الاولى ونظائره كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياسا على تحريم التأفيف انتهى و يؤيد هذا المعنى التعليل بقوله لان القياس عبارة الخ فان هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم الا العود الى الحكم و يناسبه أن مذهب الامام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله عنه فى عبارة جمع الجوامع فوجب أن لا تمتنع عنده الزيادة والنقصان فى العلة لمنافاة ذلك ماذهب اليه ولو سلم فيجوز حمل الزيادة فى كلامه على الزيادة من حيث الكمية لان ذلك ينافى وجود العلة بتمامها فيما فقدها ما فقد شئ من أجزائها وفى كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة فى بعض المواضع بزيادة نحو القوة ضرورى لا يتصور منعه الا ترى مزيد تفاوت المسكرات فى الاسكار قوة وضعفا والمطعومات فى الاقتيات كذلك فلا يتأتى لاحد منع ذلك فتأمل (قوله وبوجوده فى الفرع) قال شيخنا العلامة ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعيا انتهى (وأقول) لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهى القطعية بالنسبة للاصل والفرع بل قد يقال يتعين هنا ارادة هذا لان المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يتأتى هذا الترتيب الا على هذا التقدير فقطعيتها بالنسبة للاصل هو القطع بعلية ذلك الشئ فى الاصل و بالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشئ فى الفرع لان من لازم القطع بالوجود فى الفرع لما قطع بعليته فى الاصل القطع بعليته فى الفرع وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف من غير محذور يلزم عليه (قوله فقطعى قياسها) قال شيخنا العلامة يعنى أن المقطوع به هو القياس الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان الاستدلال بقوله اذ لا يكون الفرع أقوى من أصله ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفتازانى من قوله ثم المساواة فى العلة لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى وقول الاسنوى فى شرح المنهاج الامر الثانى الحكم الذى فى الاصل قال فى المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه فى الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أى سواء كان القياس قطعيا أو لم يكن فثبوت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه انتهى وفيه كما ترى تصريح بان الحكم قد يكون ثبوته فى الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته فى

الاصل قطعيا أو ظنيا بناء في الاول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن يجعل الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لان قطعية العلة بالمعنى الذى ذكره انما يقتضى قطعية القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونها فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج ما نصه هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا فى أمرين أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الاصل فأما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين احداهما العلم بعلة الحكم والثانى العلم بحصول مثل تلك العلة فى الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا ثم مثل له أعنى الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هى الايذاء ونعلم وجودها فى الضرب ولكن الحكم ههنا ظنى لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس فى هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله أنا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل فى حكمه المظنون وأما القياس الظنى فهو أن تكون احدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة انتهى (فان قلت) بين المقدمة الاولى وهى العلم بعلة الحكم وظنية الحكم تناف اذ يلزم من ظنيته ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنونا وعلته قطعية (قلت) لا نسلم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلته بمعنى ان هذا الحكم الذى ظن لا يمكن أن تكون علته الا كذا أى ان كان الحكم ما ظنناه فليست العلة الا ذلك فتأمل * والامر الثانى أن جواب النظر الذى ذكره واستدل له مع كونه مناقشة فى التمثيل أنه يجوز أن يكون مبنى تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام كل مسكر خمر ومبنى ما ذكره العضد كابن الحاجب قطع النظر عن تلك القرائن على انه يجوز أن يكون الشارح قصد بهذا التمثيل رد ما قالاه فانا نقطع باطلاعه على ما قالاه ومخالفته عن قصد فتأمل (قوله فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك) اشارة الى ان قطعية القياس لا تستلزم قطعية الدليل وقد سبق ايضاحه فى كلام الاسنوى (قوله أو ظنيه فقياس الادون) فان قلت كان القياس ان يقول فظنى قلت اكتفى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة فائدة زائدة (قوله بأن ظن علية الشئ فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع) أقول بقى ما اذا قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع وظاهر انه من قبيل الظنى فانظر لم تركه الشارح ويمكن ان يجاب بحمل بأن على التمثيل كما هو عادته تبعا للرافعى والنووى وحكمة عدم تصريحه بذلك بعده اذ يبعد أن يعلم قطعا ان علة الاصل كذا ويظن وجودها فى الفرع فقط لان الفرع أمر معلوم متميز والغالب فيما هو كذلك الاحاطة بصفاته نفيا واثباتا فليتأمل (قوله فأدونية القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح فى نحو هذا المثال والا فقد يكون القياس ظنيا ويكون الحكم فى الفرع أولى منه فى الاصل لنحو اشدية العلة أو أظهريتها فى الفرع فالوجه ان القياس الظنى قد يكون أولى أو مساويا كما سيأتى ايضاحه أخذا من كلام الهندى (قوله والاول أى القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقيسة ثلاثة أولى ومساو وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح فى الكلام على

فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك (أو كانت (ظنية) بأن ظن علية الشئ فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع (فقياس الادون) أى فذلك القياس ظنى وهو قياس الادون (كالتفاح) أى كقياسه (على البر) فى باب الربا (بجامع الطعم) فانه العلة عندنا فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل وليس فى التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم والاول أى القطعي يشمل قياس الاولى والمساوى أى ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع أولى منه فى الاصل أو مساويا كقياس الضرب للوالدين على التأفيف لهما وقياس احراق مال اليتيم على أكله فى التحريم فيهما

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان فى القطعى والظنى لا يتجه غيره اذ لا يخفى انه يمكن ان
تكون العلة ظنية فى كل من الاصل والفرع لكنها فى الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم
فيه أولى ويكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى أو فيهما على السواء فيكون ثبوت الحكم
فى الفرع مساويا لثبوته فى الاصل ويكون القياس ظنيا مع انه قياس مساو ولا يخفى انه
لو عكس تمثيل المصنف للادون أعنى قوله كالتفاح الى آخره بان قيس البر على التفاح بجامع
الطعم لكان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظنى لا يقال لا يصح قياس البرّ على التفاح
لكون البرّ منصوصا عليه لانا نقول والتفاح منصوص عليه بقوله الطعام بالطعام الحديث
والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس فى المنصوص مع ان المصنف مثل
بقياس التفاح على البرّ والقياس الفاسد من افراد القياس أيضا كما تقدم فى الكلام على
التعريف والحاصل ان الوجه ان كلا من الاولى والمساوى يكون من أقسام الظنى أيضا لما
تقرر وحينئذ يشكل حصر المصنف الظنى فى الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس
الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الا أن يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا
اصطلاح آخر وهو تسمية الظنى مطلقا أدون وقد وقع فى كلام الهندى ان الظنى أيضا ينقسم
الى الاولى والمساوى وجعل الادون غيرهما فانه قال فى المسئلة السادسة المسكوت عنه قد
يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من
هذين النوعين ينقسم الى قطعى والى ظنى أى ما يعرف قطعا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف
ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص فى ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسط
كبير فى تقرير هذه الاقسام وأمثلتها وغير ذلك لا يقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم فى
الفرع دون ثبوته فى الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من
الاوصاف الموجودة فى الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم فى الفرع دون
ثبوته فى الاصل من حيث ان المعنى المعلل به أتم وأقوى فى الاصل منه فى الفرع فكلام
المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف ألا ترى الى
قوله فانه العلة عندنا فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل الى ان قال فثبوت الحكم
فيه أدون من ثبوته فى البرّ المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم
لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم وقول المصنف فى شرح المنهاج قلنا هو أى التفاح
مساوله أى للبر فى الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر لان البر مكيل مقتات مطعوم
فهو ربوى على كل الاحتمالات والتفاح ربوى على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم
والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحينئذ فهو
لا ينافى ثبوت الاولوية أو المساواة بالاعتبار الثانى كما اقتضاه كلامهما فى بحث المفهوم كما تقرر
لانا نقول كون كلامهما باعتبار الاول لا يقتضى تخصيص الظنى بالادون لظهور ان الاولوية
تتصور فيه مع ذلك الاعتبار كما فى عكس تمثيل المصنف المذكور كما تبين فالاوجه جريان كل من
الادونية والاولوية فيه بالاعتبارين ثم قد يجتمع الاعتباران بان يشتمل الاصل على جميع
الاوصاف المحتملة للعلية دون الفرع ويكون المعنى الذى ظن عليته أتم وأقوى فى الاصل منه فى

(وتقبل المعارضة فيه) أى فى الفرع (بمقتضى نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لا تقبل والا لانقلب منصب المناظرة اذ يصير المعترض مستدلا وبالعكس وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله الى غيره وأجيب بان القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لاثبات مقتضاها المؤدى الى ما تقدم وصورتها فى الفرع ان يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه او ضده مثال النقيض المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر واما المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدح قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيته فيوجب التعزير كشهادة الزور (والمختار) فى دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل ما يعترض به على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتى فى محله

الفرع فان الادونية حينئذ بالاعتبارين كما ان الاولوية فى عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد ينفردان كما لو كان ذلك المعنى أتم وأقوى فى الفرع منه فى الاصل مع عدم اشتمال الاصل على جميع تلك الاوصاف فان الادونية حينئذ بالاعتبار الاول دون الثانى وكما لو قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع على وجه أتم واقوى فى الاصل منه فى الفرع فان الادونية حينئذ بالاعتبار الثانى دون الاول لا يقال كلام المصنف والشارح فى تفسير الظنى لا يشمل هذا القسم لاعتبار الشارح ظنية علية الشئ فى الاصل لانا نقول أراد الشارح مجرد التمثيل فقوله بان يعنى كان بدليل مقابلة الظنى للقطعى الذى اعتبر فيه القطع بعلية الشئ فى الاصل وبوجوده فى الفرع وقد ينتفيان كما لو قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع على وجه أتم وأقوى منه فى الاصل فانه لا أدونية هنا بواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى فى الفرع واحتمال عدمه وهذا اعتبار آخر للادونية لا مانع من ثبوته بنفى شئ آخر وهو ان الادونية بالاعتبار الثانى تتصور فى القطعى بان يكون المعنى المقطوع بعليته فى الاصل وبوجوده فى الفرع أتم وأقوى فى الاصل منه فى الفرع فيكون ثبوت الحكم فى الفرع دونه فى الاصل فهلا اعتبر هذا القسم فى القطعى ويمكن ان يجاب بانه لا مانع من اعتباره الا ان تركه لعدم مناسبته فى مقابلة الظنى لان الكلام فيه انما هو بالاعتبار الاول للادونية والادونية فى القطعى هنا انما هى من قبيل الاعتبار الثانى فى الظنى المتروك هنا كما لا يخفى (قوله وتقبل المعارضة بمقتضى نقيض أو ضد الى آخره) أى بان يأتى الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل كما فى أمثلة الشارح قال الكورانى وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثلوه بما اذا قيل الوتر واجب لانه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق انه لا حاجة اليه لان اقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الاضداد وان لم يكن متعينا لانه اذا نفى سنية التكرار فى المسح يلزم أحد الاحكام الباقية من الاباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره فى وجوه الحسان وذلك لان مقصود المصنف بيان ان المعارض قد يفيد مجرد النقيض ولا يتعرض لشئ من الاضداد بعينه وقد يفيد أحد الاضداد بعينه وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطلوب وايضاحه بحيث ينقطع عنه التوهم وتجويز المعارضة بمقتضى النقيض لا يستلزم تجويزها بمقتضى الضد اذ قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الامر المستحسن لما ذكر بأنه لا حاجة اليه (قوله ولا يقوم القاطع) معطوف على وجود تمام العلة عطف مصدر مؤول على مصدر صريح فيقوم منصوب بان وليس من مواضع شذوذ تقديرها لتقدم المصدر المؤول بان والفعل واعلم أن القاطع قد يشمل الاجماع حيث يكون قطعيا كما يعلم مما سبق فى مبحثه وأما حيث لا يكون قطعيا فينبغى أن يمنع القياس أيضا كخبر الواحد لانه لا ينقص عنه ثم فيما اذا كان سكوتيا نظر فليتأمل (قوله وليساو الاصل الخ) أقول معناه ولتكن مساواته للاصل ومساواة

لتعين العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر فى المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته لظن الاصل لانتفاء العلم بها وأصل الظن لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (انه لا يجب الايماء اليه فى الدليل) ابتداء وقيل يجب لان الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأجيب بانه لا معارض حينئذ فلا حاجة الى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الآمدى ومن تبعه فى الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لانها تؤل الى شرط فى الفرع وهو ان لا يعارض كما عده الآمدى هنا ووجهه ان الدليل لا يثبت المدعى الا اذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أى خلاف الفرع فى الحكم (وفاقا) اذ لا صحة للقياس فى شئ مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الاكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم فى مبحثه (وليساو) الفرع (الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس) أى عين العلة أو جنسها بالنسبة الى الاول وعين الحكم أو جنسه بالنسبة الى الثانى مثال المساواة فى عين العلة قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة فى النبيذ بعينها نوعا لا شخصا ومثال المساواة

حكمه لحكم الاصل فيما ذكر فمفاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لانها تقدمت و يؤيد ان المراد ذلك تعبيره بصيغة الامر دون تعبيره بنحو ومن شرطه كذا أو وان يساوى الى آخره وحاصله انه شرط فيما تقدم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار فى هذا الكلام بوجه ولا حاجة الى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة لذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فانه فى غاية الحسن والدقة (فان قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لانه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الا الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قد يسبق الذهن الى اعتبار المساواة فى نوعها بل فى صنفها لان المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لاعتبار المحل فى التشخص فلا أقل من اعتبار الصنف لانه أقرب الى الشخص الذى هو المعنى فليتأمل (فان قلت) لم لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت) لان افرادها بالذكر أهم وأدل على مزيد الاعتبار اذ جعل الشئ مطلوبين أبلغ فى الاعتبار من جعله واحدا وبذلك يظهر اندفاع ما سيأتى عن الشارح (فان قلت) أى فائدة فى هذه الزيادة (قلت) دفع توهم اعتبار التفاوت الذى قد يقع فى افراد العلة فبينوا هنا حيث عبروا بالمعنى أى النوع وبالجنس ان المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار للتفاوت الواقع فى افرادها واعلم ان قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وصرح غيره بهذه الاضافة واذا حملت على البيانية اندفع ما نقله الكمال عن شيخه الكمال ابن الهمام من الاعتراض عليهم وكذا يقال فى الاضافة بالنسبة للحكم فراجعه وتامله مع ما قلناه (فان قلت) من أين يعلم ان المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة ارادة الشخص لان المعانى انما تتشخص بمحالها فالشخص الذى فى الاصل يستحيل أن يكون بنفسه فى الفرع كما لا يخفى فتامله (قوله فانها موجودة فى النبيذ) أى فان الشدة المطربة الموجودة فى الخمر ومعلوم ان المراد نوع الخمر اذ ليس القياس على جزئى شخصى منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعا أيضا لا شخصا موجودة فى النبيذ بعينها نوعا لا شخصا أى نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لان من جملة مشخصات النوع المحل الذى هو خصوص الخمر وهو مفقود عن النبيذ (قوله فانها جنس لاتلافهما) قال شيخنا الشهاب لو قال لاتلافيهما كان أولى لان نوع الجناية اتلافان لا اتلاف واحد منسوب الى شيئين انتهى (وأقول) ليس فى العبارة ما يقتضى انه اتلاف واحد فان لفظ الاتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافى التعدد لانه من صيغ العموم وانما كانت الجناية جنسا للاتلافين بخلاف الشدة المطربة لان اتلاف النفس واتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول عليهما جنسا بخلاف الشدة فى الخمر والشدة فى النبيذ فانهما متفقان بالحقيقة فكان المقول عليهما نوعا وكذا الكلام فى كون الولاية جنسا لولايتى النكاح والمال وكون القتل نوعا للقتل بالمحدد والقتل بالمثقل وقد علم من قوله بجامع الجناية ان علة الحكم فى كل من الاصل والفرع الجناية لا اتلاف النفس واتلاف الطرف اذ لو كانت العلة فى الاصل اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة فى الفرع فهو أعنى قوله بجامع الجناية الخ مانع لان يتوهم من قوله فانها جنس لاتلافهما ان العلة خصوص الاتلافين وبذلك يندفع ما

في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجناية فانهما جنس لاتلافهما ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للاب أو الجد بجامع الصغر فان الولاية جنس لولايتي النكاح والمال (فان خالف) المذكور ما ذكر أي لم يساوه فيما ذكر (فسد القياس) لانتفاء العلة عن الفرع في الاول وانتفاء حكم الاصل عن الفرع في الثاني على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة في الفرع ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة وعبارة ابن الحاجب ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس (وجواب المعترض بالمخالفة) فيما ذكر (ببيان الاتحاد) فيه مثاله ان يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفي الحرمة المذكور

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة في الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض الصفات فيبين ان المراد بها هنا ما قاله (قوله على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قريبا فراجعه (قوله ولو قال هناك من عينها أو جنسها الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بيانا لتمام العلة والجنس ليس نفس التمام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبني على ما يتوهم من ظاهر الاضافة من أن المراد بجنس العلة الجنس الذي فرده العلة وليس كذلك لان الاضافة بيانية والمراد ان الجنس الذي هو العلة فكونه نفس التمام لا اشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة) أقول قد سبق جواب الاول قريبا والثاني عند قوله ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فليراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب لو قال ببيان التساوي كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول

(قوله ولا يكون منصوصا عليه بموافق خلافا لمجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني والتحقيق انه ان أراد ان طائفة جوزت قيام الدليلين بمعنى ان كلا منهما يفيد العلم بالمدلول فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وان أراد ايضاحا واستظهارا فلم يخالف فيه أحد الا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا يخفى ان محاولته دفع خلاف نقله الائمة وأثبتوه لكونه قد تعسر عليه فهمه مما لا يليق بعاقل ولا يلتفت اليه فاضل على انه لا عسر فيه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح علل المنع بالاستغناء بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلل الجواز بافادة القياس معرفة العلة وعلل غيره كالهندي الجواز بان ترادف الادلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع باشياء منها ان العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل ان القياس يفيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث يثبت به كون حكم الفرع معللا فيثبت له أحكام المعللات ويترتب عليه فوائدها فهل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لاجل حصول ما ذكر أولا فلا يثبت كون حكم الفرع معللا اختلفوا فيه وهذا أمر معقول لا غبار عليه ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف وأما استدلاله على رفع الخلاف على تقدير الشق الثاني بقولهم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الا بعد اثباته الاتفاق على هذا القول والا فيجوز ان يكون هذا القول صادرا عن المجوزين دون غيرهم ويينه وبين ذلك الاثبات خرط القتاد فذلك الاستدلال ليس بشيء والكلام الثاني ان الكمال لما جعل النص هنا أعم من ان يكون دالا على حكم الاصل أيضا أولا ثم قال وباعتبار عمومه لهما لا يكون هذا الاشتراط تكرارا لما مر في حكم الاصل من اشتراط ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار ان يحمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع لا شامل له وللاصل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عليها بالنص ليس أولى من بعض في جعلها مقيسا عليها مانعا من جريان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمذكور هنا ما يشمل

المذكور هنالك بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثانى أيضا يعنى حمل النص هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح فى منع الخلاف هنالك الا أن يفرق انتهى (وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ انه اذا كان الفرع منصوصا عليه بخصوصه كالاصل فقد اشتركا فى النص عليهما فجعل أحدهما أصلا للآخر ليس باولى من العكس ثم يمكن ان يجاب عن الاول بانه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الافراد ومثله غير عزيز كل العزة وعن الثانى بالفرق كما أشاروا اليه ولهذا قال الهندى فاما ان يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذى دل على حكم الاصل أو غيره فان كان الاول فالقياس ينبغى ان يكون باطلا أيضا لانه ليس جعل تلك الصورة أصلا والاخرى فرعا أولى من العكس لان نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولان التمسك به مستدرك لانه لا يفيد فائدة زائدة أصلا ولانه جار مجرى اثبات حكم الاصل بالعلة المستنبطة فيكون اثباتا للاصل بالفرع فان العلة فى محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه وأما اذا كان غيره فالقياس جائز فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز لافادة زيادة الظن بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحدا فان القياس فى هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلا لان العلة المستنبطة من الحكم الذى هو ثابت فى الاصل والفرع بمقتضى نص واحد على حد سواء فرعه بلا تقوية لان الفرع لا يؤكد أصله بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكمهما متغايرا فان العلة المستنبطة من حكم الاصل ما هى فرع الحكم الثابت فى الفرع لنصه انتهى فانه يحصل منه القطع بالمنع فيما اذا كان دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والجواز عند الاكثرين فيما اذا كان خاصا مع الفرق بينهما بما ذكره واعلم ان ما سبق عن الكمال أولا من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الاصل لدفع التكرار سبقه اليه المولى سعد الدين فى الحواشى فان هذا الاشكال ليس خاصا بالمصنف بل هو وارد على غيره أيضا كابن الحاجب بجمعهم بين الموضعين فان قلت لكن يرد على المصنف ان جمعه بينهما ينافى الاختصار الذى التزمه قلت يمكن انه يقال انه لم يلتزم الاختصار المنافى لمثل هذا الجمع وأيضا فلما وجده هكذا فى كلام القوم أحب موافقتهم وان فاته الاختصار وسر ذلك الاحتياط فى تأدية مرادهم لاحتمال ان يكون هذا الصنيع لنكتة خفيت تفوت بالتعبير فتأمله فانه حسن دقيق نافع فى مواضع كثيرة (قوله ولا يخالف) قال شيخنا العلامة هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثر الخ

(وأقول) اما قوله هذا تكرار فيمكن دفعه بانا لا نسلم التكرار مع كون ذكره للتوطئة لقوله الا لتجربة النظر وكانه قال ولا يخالف كما تقدم الا لتجربة النظر وهو لو صرح بقوله كما تقدم لم يتوجه عليه اعتراض التكرار ولا خفاء فى أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرينه بمقابله وهو الموافق فان فيه استطرافا ولم يقدم هذا الاستثناء هنالك لفوات القرن المذكور والاهمية اذ فى جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلبا مستقلا مبالغة فى اعتباره والاهتمام به وأما قوله ثم المخالف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما اشتهر فى هذا الفن من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا الشهاب

فى المسلم تنتهى بالكفارة والكافر ليس من أهل الكفارة اذ لا يمكنه الصوم فيها لفساد نيته فلا تنتهى الحرمة فى حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس فيقول الشافعى يمكنه الصوم بان يسلم ويأتى به ويصح اعتاقه واطعامه مع الكفر اتفاقا فهو من أهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح (ولا يكون) الفرع (منصوصا) عليه (بموافق) للقياس للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس (خلافا لمجوز دليلين) مثلا على مدلول واحد فى عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة (ولا بمخالف) للقياس لتقدم النص على القياس (الا لتجربة النظر) فان القياس المخالف صحيح فى نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له

بياض بالاصل

(ولا) يكون حكم الفرع (متقدما على حكم الاصل) في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم انما تعبد به بعدها اذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يعتذر بأن الاعادة هنا لاجل الاستثناء المذكور هنا ويرد بانه كان يمكنه ذكر الاستثناء هنالك انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل الخ) أنت خبير بأن الذى ينبغى ان المراد امتناع اثبات حكم الفرع فى الحال أى قبل ظهور حكم الاصل فان قلت ينافى ذلك قول الشارح كغيره نعم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى الخ وذلك لان الالزام بذلك انما يأتى بعد ورود حكم الاصل اذ قبل وروده لا معنى للالزام اذ لا يتصور الالزام بما لم يرد ويؤيده التمثيل بقول الشافعى المذكور اذ قول الشافعى المذكور انما كان بعد ورود حكم الاصل قطعا وقد جعلوه من قبيل الالزام لا الاثبات فلولا ان المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الاصل ما تأتى ذلك قلت لا ينافيه لجواز ان المراد انه بعد ورود حكم الاصل لا يصح أن يستفاد منه بطريق القياس ان الحكم كان ثابتا للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على طريق الالزام ويدل على ذلك تعبير أبى الحسين فى معتمده بقوله ما نصه وأما الفرع اذا تقدم حكمه على حكم الاصل فمثاله الوضوء اذا قيس على التيمم فى اشتراط النية فيه وذلك ان الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لان شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفادا مما تأخر وجوبه لان الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والاولى أن يقال ان الفرع اذا تقدم حكمه فانه ان لم يدل على ثبوت حكمه الا القياس على ذلك الاصل فانه لا يصح ذلك القياس لانه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذى تعبدنا به دليل فى الحال وان دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس لانه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بادلة مترادفة ألا ترى ان المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة انتهى فان قلت ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الاصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم فى الفرع من الآن لا من حين ظهوره فلا حاجة لحمل ما وقع للشافعى على ان المراد به مجرد الالزام قلت انما يأتى ذلك لو ثبت انتفاء هذا الحكم عن الفرع الى ظهور الاصل بان ثبت عدم وجوب نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم ان ذلك الثبوت اما بخطاب فكان يلزم النسخ بالقياس واما بالبراءة الاصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخا وليس الكلام فى شئ من ذلك كما أشار اليه الامام فى تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم أن يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصلا البتة فيكون ذلك كالنسخ انتهى (قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به فى كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بمنعه القياس هنا الا أن يدعى ان هذا من التكليف المحال كتكليف الغافل لا من التكليف بالمحال (قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قال شيخنا العلامة صواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التصويب ممنوع أما أولا فلان المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه الا تعلقه بالمكلفين وتعلقه بهم بأن يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك علمهم بالتكليف به والا لزم انتفاء تعلقه ومخاطبتهم به

لكنه غير معلوم لانه محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم لانه مالم يثبت حكم الاصل وتعلم علته ويعلم وجودها فى الفرع لم يعلم حكم الفرع فظهر ان التكليف وجد معلوما للمكلف بدون علمه المكلف به فظهر ان هذا التصويب خلاف الصواب وأما ثانيا فلو سلمنا ما زعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق بكون ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذى لا يعلم تكليف بما لا يعلم بلا شبهة اذ يلزم من جهل نفس التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكلف به كما هو المراد فعلى تقدير أن يكون ما هنا من قبيل التكليف الذى لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون خطأ والا لزم الحكم بالخطا على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا مسلم لكن هذه العبارة تقتضى ان منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع ان منشأه على هذا انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح أن يكون منشأ أيضا فالاقتصار عليه صحيح (فان قلت) لانسلم ذلك اذ غاية ما فى الباب انه تكليف بمحال أو بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز أن يكون هذا مبنيا على الامتناع المتقدم أيضا ومثل ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشا الجهل بنفس التكليف بان يراد انه تكليف بما لا يعلم بسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به (قوله ثم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى للحنفية طهارتان أنى يفترقان) قال الكورانى بعد ذكره هذه العبارة بلفظها فى أكثرها ما نصه هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم فى المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعى قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه فى غاية الضعف والفساد لظهور ان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم فى المسئلة قياس فان المقصود رد فرقهم بينهما ببيان تساويهما فى المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعلوم ان هذا لا التفات له الى أن يكون عندهم قياس فى المسئلة ولا ارتباط له بوجه ولظهور ان الزام الشافعى لهم لا يتوقف على كونه قائلا بالقياس فى أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق ببيان التساوى فى المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس فى أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح بذلك استثناء الائمة ذكر ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية فيهما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال الكورانى هذا مما لا وجه له الا ان يكون القياس استظهارا وايضاحا لانه محال ان يعلم شئ بدليلين الا على ما بيناه وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم فى ذلك على تأخر معجزاته على ثبوت نبوته ليس بشئ اذ المعجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هى اما لمعاند لم يقنع بنوع منها أو لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجزة أو اظهار الكرامته بتكاثر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأنا كان أكثر معجزة وأنور برهانا ولو كان الدليل الاخير مثبتا كان المفضول منهم أحرى بتلك المعجزات انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الادلة على مدلول واحد كان كل واحد منها بحيث يصلح للاستقلال باثبات المدلول لكنه اذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكدا

ثم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى للحنفية طهارتان أنى تفترقان لتساوى الاصل والفرع فى المعنى (وجوزه) اى جوز تقدمه (الامام) الرازى (عند دليل آخر) يستند اليه حالة التقدم دفعا للمحذور المذكور وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبى صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة (ولا يشترط) فى الفرع (ثبوت حكمه

لذلك الثبوت ومقو ياله حتى اذا كان الحاصل من الاول الظن كان الثانى مقو يالذلك الظن أواليقين كان الثانى موجبالزيادته على ماهو الحق من قبول اليقين للزيادة وحينئذ فالقياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظن وقوته ويفيد العلم أيضا كما تقدم لاأصل ثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لايخالف أحد فيه والتنظير بالمعجزات فى غاية الوضوح وذلك لان كلا منها يفيد أصل التصديق ان تقدم على غيره منها فان تأخر أفاد أصله أيضا لمن لم يطلع على الاول وزيادته لمن اطلع فاذا جاز ذلك فى المعجزات التى هى دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجز مثله فى الادلة التى وضعها لاثبات مدلولها فيفيد المتقدم منها أصل ادراك المطلوب والمتأخر تقوية ذلك الادراك لمن وقف على الاول وأصله لمن لم يقف عليه فقوله واستنادهم فى ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشئ الخ هو الذى ليس بشئ نعم هنا بحث من وجه آخر وهو ان صنيع المصنف صريح فى مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذى ذكره حيث قابل بكلام الامام ماذكره وحينئذ يشكل الحال لانه ان أراد انه حال تقدمه يثبت بالدليل الآخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابلة ماذكره بكلام الامام وان أراد انه يثبت بالقياس المتأخر فالمحذور بحاله اللهم الا ان يكون المراد الاول ويجعل المقصود من نقل كلام الامام الاشارة الى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا انتفاء نص أواجماع يوافقه خلافا للغزالى والآمدى) قال الكورانى فى شرحه مانصه ولا يشترط أيضا انتفاء نص اواجماع يوافق القياس خلافا للغزالى والآمدى وقد عرفت انه الصواب اذلو كان القياس مسبوقا بنص أواجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لا تحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولاشك ان الامارة تفيد الظن والظن قابل للشدة والضعف فلا مانع من توارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقلية المفيدة للقطع واليقين ان قلنا ان اليقين قابل للشدة والضعف كما هو المذهب المنصور فى زيادة الايمان أى نفس التصديق نعم لو كانت الدلائل عللا مؤثرات فى الايجاد لاستحال الايجاد مرتين ولكن لامؤثر بهذا المعنى سوى الله تعالى وقولهم فى باب القياس علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبارا لشارع اياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهاء فى قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله الغزالى والآمدى كما هو الموافق لاستدلاله بقوله اذلو كان الى آخره كما لايخفى ففيه امران الاول ان هذا الاستدلال لاينتج التصويب المذكور اذ يكفى فى صحة القياس الاستظهار المذكور فالصواب الذى لامرية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والثانى ان زيادة التحقيق التى أفادها منافية لما قاله الغزالى والآمدى كما لايخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وان عادت لما قاله المصنف ففيه انه لايناسبه استدلاله المذكور بقوله اذلو كان الى آخره كما هو ظاهر فليتأمل (قوله نعم فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا الخ) أقول فيه أمران الاول ان الاوجه عندى فى دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف ما اعتمده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء بما تقدم

بالنص جملة خلافا لقوم) فى قولهم يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا فلولا العلم بورود ميراث الجدة جملة لما جاز القياس فى توريثه مع الاخوة ورد اشتراطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لاجملة ولا تفصيلا (ولا) يشترط فى الفرع (انتفاء نص أواجماع يوافقه) فى حكمه أى لايشترط انتفاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أوأحدهما له (خلافا للغزالى والآمدى) فى اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظرا الى ان الحاجة الى القياس انما تدعو عند فقد النص والاجماع وان لم تتضح مسئلته بعد بخلاف قول ابن عبدان السابق واجيب بان أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك نعم فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا (الرابع) من أركان القياس (العلة)

على هذا القول وحاصله انه لما حكى فيما سبق عن غيره اجازة القياس مع النص بناء على جواز دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى مالو كان المدلول حكما شرعيا والى ذلك قد يشير قول الشارح مع تجويزهم دليلين على مدلول واحد الى آخره الا أن هذا يقتضى ان المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد فى غير الاحكام الشرعية وهو مشكل معنى والاحسن أن يجاب بان هذا اشارة الى ان من المجوزين للدليلين من استثنى مالو كان أحدهما القياس سواء كان شرعيا أولا لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليتأمل * وثانيهما قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفته لما مر كما قاله الشارح ينبغى ان يستثنى من عمومه ما اذا كان دليل الاصل شاملا لحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بلا خلاف انتهى (قوله وفى معناها) أى مفهوم لفظة العلة وقوله أئمة الشرع أى أهل الفروع لتخرج الحكماء وأهل الكلام (قوله والمفيد له هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ العلة لا تفيد العلم بالحكم لا فى ذاته ولا بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والا لزم انها تفيده مع عدم النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تفيده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه انها تفيده من حيث ان محله أصل يقاس عليه وان كان خلاف ظاهر العبارة ولا اشكال على هذا بوجه وذلك لان من عرف ان علة الربا فى البر الطعم عرف انه يلحق به فى ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس عليه فمجموع ذلك الالتفات الجديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس عليه مستفاد من العلة فافادتها لذلك المجموع على هذا الوجه هو مرادهم بقولهم انها تفيد حكم الاصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه ثم رأيت بسطا للمصنف فى شرح المختصر فى ان العلة بمجردها تفيد حكم الاصل من جملته ما نصه فاذا عرف الناظر مثلا ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجده قضى بالتحريم غاية ما فى الباب ان العالم يعرف تحريم الخمر من غير الاسكار لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار معرفا فقد يعرف بعض العوام علية الاسكار للتحريم ولا يدرى هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستندا الى وجدان العلة مستفيدا ذلك منها فقد وضح بهذا ان العلة قد تعرف حكم الاصل بمجردها وقد تجتمع أيضا فى التعريف هى والنص على رأى من يجوز اجتماع معرفين انتهى وفيه تصريح بان معرفة العلة تفيد معرفة ثبوت الحكم فى أى جزئى من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه انها تفيد ثبوت الحكم فى ذلك المحل بقيد كونه أصلا يقاس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تتأتى بدون معرفة ان ذلك المحل هو المنصوص اذ ما لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصالته المتوقفة على كونه المنصوص وفى الحواشى للمولى التفتازانى اعتراضا على كلام ذكره العضد ما نصه وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والحاصل

وفى معناها حيثما اطلقت على شئ فى كلام أئمة الشرع أقوال ينبنى عليها مسائل تاتى (قال أهل الحق) هى (المعرف) للحكم فمعنى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ (وحكم الاصل) على هذا (ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية) فى قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك والمفيد له هو العلة اذ هى منشأ التعدية

ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يفيده الا النص وقد يخلص من ذلك كله كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بأن يراد ان حكم الاصل باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت بها أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتامل (قوله المحققة للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعدية من نتائج القياس وثمراته وليست بمحققة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشيء وليست التعدية منها انتهى (وأقول) المراد بالتعدية الحمل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس وليس من نتائجه ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعدية بالحمل المذكور والله أعلم (قوله وهو قول المعتزلة) حاصل مذهبهم ان كلا من حسن الشيء وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه الذاتي فيكون الوصف المعلل به موثرا لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا لتحقق الوصف فاينما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حصله بمعنى انه يتبعه في الحصول كما يتبع الموت حز الرقبة والقد وكما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا تحصيل عليه أصلا وانما الوصف مجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال الآمدي هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شيء مانصه قد قال ابن الحاجب في شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم يقينا أو ظنا واذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم لم يلزم التشنيع المذكور انتهى (وأقول) هذا بمجرده لا يفيد دفع التشنيع المذكور لبقاء المحذور ومع ذلك كما بينه المصنف في شرح المختصر حيث قال وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين وهو عندنا من أردا المذاهب لافضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالاغراض فلو عرف قائله غائلته لا بعد عنه فانه شر من مذاهب القدرية فان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء (فان قلت) ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتمل على حكمة مقصودة (للشارع من شرع الحكم (قلت) قولك مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لاجلها شرعه وهذا هو الباعث والداعي وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر مثلا لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض الذي تنزه البارى جل جلاله عنه لان من فعل فعلا لغرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله والا لم يكن غرضا واذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح ويكون حصول تلك الاولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله تعالى ممكنا غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبيد ففعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم (لانا نقول) فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم ان كان أولى من لا فعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض ان كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو ممتنع وان لم يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه أولوية استحال أن يكون غرضا لما تقدم انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل العلة (المؤثر بذاته) في الحكم بناء على انه يتبع المصلحة أو المفسدة وهو قول المعتزلة (وقال الغزالي) هي المؤثر فيه (باذن الله) أي بجعله لا بالذات (وقال الآمدي) هي (الباعث) عليه وقال انه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أي انها باعثة عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلا لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث أبدا ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى وسيأتي بيانه

في البعض نعم لما رد في المحصول التفسير بالباعث أجاب عنه الاصفهاني في شرحه مشيرا الى وجه الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لاشك ان الامر في الشاهد كما ذكره وهو ان الواحد منا انما يفعل فعلا لمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما بالنسبة الى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لا حصوله لما فعله قلنا لا نسلم بل جاز ان يفعله مع استواء الحصول واللاحصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك يفعله لكونه جوادا لذاته فرجحه للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس كذلك والحاصل ان من فعل فعلا لمصلحة ترجع اليه لا يسمى جوادا مطلقا بل هو متعاض وأما من فعل فعلا يرجع الى الغير منه مصلحة ولا يرجع اليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي بالنسبة الى الله ليس على وزان داعية العبد فليفهم ذلك واذا تحرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي على الوجه الذي لخصناه انتهى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورده المصنف وان لم يخل عن تكلف بان يقال ليس معنى قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم انه لاجلها شرعه بحيث يكون باعثا وغرضا ويلزم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مريدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير أن يكون غرضا له منه ولا أن يكون حصولها أولى بالنسبة اليه من لا حصولها ولهذا قال السيد الشريف اذا ترتب على فعل أثر من حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول ان الفاعل لغرض لابد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق فقط لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصلح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى به لزم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله يقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو اراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى وبالجملة فلابد على هذا من التجوز في الباعث واخراجه عن حقيقة الباعثية ● الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرتض والد المصنف ذلك أي ما قاله الآمدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الانكار وقال لا باعث لله على فعل اذ افعاله لا تعلل وما وقع في عبارة الفقهاء من انها علة باعثة معناه انها باعثة للمكلف على الامتثال وهذا الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعرة وان لم يقولوا بان فعله معلل بالغرض لكنهم مطبقون على ان أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى الثاني ان قوله المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال كلام مخترع لم يسبقه أحد اليه وكيف ينطبق قول الغزالي لا نعني

بالعلل الاباعث الشارع على ماذكره الثالث ان الحق فى مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند
الاشعرى هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لاسلبه عن جميع أفعاله ولذلك تشرع الحدود
والكفارات وبهذا يندفع الاشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الاليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انما نملى لهم ليزدادوا اثما وما يقال لو كان
فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد على العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتى فى كلام
المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الامر الاول فيرد
عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لان الكلام فى اعتبار الباعثية فى معنى العلة ولزوم المحذور عليها
ظاهر على ما تقرر فلذا توجه عليه اعتراض المصنف ووالده وأما اشتمال أفعاله تعالى على حكم
ومصالح فهذا شئ آخر غير معنى الباعثية لم يتعرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة لهما فيه كما
هو ظاهر وأما الامر الثانى فمجرد انه لم يسبقه أحد اليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا لزم
صحة القدح فى كل كلام صدر عمن لم يسبقه أحد اليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على
قول الغزالى المذكور فهو غير مؤثر لان والد المصنف لم يرد بالفقهاء الا متقدميهم أو أكثرهم كما
هو الغالب من اطلاقات الفقهاء الا ان الكورانى لا أنس له بتلك الاصطلاحات وأما الامر
الثالث فان أراد بالغرض فيما زعم انه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق
كما هو المتبادر من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بالا مزيد عليه مما تقدم عن السيد
وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واستدلاله حينئذ بقوله ولذلك تشرع الحدود
والكفارات استدلال باطل كما لا يخفى على عاقل اذ لا يلزم من مشروعيتها للزجر أو الجبر تحقق
الباعث والغرض بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض
هناك فهو توهم باطل وانما الثابت هناك حكم وفوائد وليست باغراض وكذا يقال فى النصوص
الكثيرة التى ذكرها ولهذا قال شيخ الاسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء انهم قائلون بأن
أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما تقوله المعتزلة قلت مرادهم كما يشير اليه
كلام المصنف فيما يأتى انها مشتملة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك
الحكم والمصالح علينا لا أنها باعثة لها فى الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله
المعتزلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من
أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله انما نملى لهم ليزدادوا اثما محمول على ماذكرناه من اشتمال
الافعال على المصالح التى تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدى
السابق انتهى وأما قوله وسيأتى فى كلام المصنف الى آخره ففيه ان كلام المصنف المشار اليه
محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفا وان لم يرد به ما هو حقيقة
الغرض المذكور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة الى العباد كما هو مقتضى قوله لان الغرض
عائد على العباد لا اليه فيرد عليه أمران * الاول انا لا نسلم ان الغرض بهذا المعنى يخص
بعض الافعال بل هو بهذا المعنى ثابت لسائر أفعاله تعالى غاية الامر انه قد يخفى ذلك فى بعض
الافعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه بالبعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لا سلبه
عن جميع أفعاله وان وافقه ما نقله الكمال عن قواعد الشيخ عز الدين من انه يجوز أن تجرد

التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والاذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لانه ممنوع بل ومخالف لما سيأتى عنه نفسه فى الكلام على قول المصنف ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته حيث قال لان التعبدى ليس الذى لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى * والثانى أنه مع ارادة الحكم والمصالح به يوهم المحال فلا ينبغى التعبير به ولهذا قال الشيخ تقى الدين المقترح من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم او الحاملة أو الداعية ان أراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه فى علم التوحيد وان أراد أنه يعقبها حصول الصلاح فى العادة فسميت باعثة تجوزا فهذا لا يجوز اطلاقه على البارى لما فيه من ايهام المحال الا أن يتحقق اذن من الشارع فى اطلاقه ولا سبيل اليه انتهى واذا علمت جميع ما تقرر علمت ان جميع ما أبداه من الوجوه من قباح الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة الى آخره) قال الكورانى وهذا كلام لا مساس له بالمقام انما أورده زيادة فى الافادة والا فالقياس ليس مثمرا طابشئ منها انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لا علة له اذ يصدق على الوصف الدافع أو الرافع انه وصف وجودى معرف نقيض الحكم فجعله علة ان كان بالنسبة الى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح وان كان بالنسبة الى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة فى هذا المقام كما لا يخفى اذ المناسب له اعتباره مانعا لا علة فليتأمل انتهى (وأقول) اما ما قاله الكورانى فما زعمه من نفى مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لان حاصل ما ذكره المصنف افادة أمرين يتعلقان بالعلة (الاول) ان الوصف مع كونه علة لحكم قد يكون دافعا أو رافعا لحكم آخر أو دافعا ورافعا له وهذا الامر هو صريح قوله قد تكون دافعة الى آخره والثانى ان الوصف قد يكون علة فى ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهى الدافعة وقد يكون علة فى ثبوته انتهاء لا ابتداء وهى الرفعة وقد يكون علة للامرين ويتضح ذلك بامثلة الشارح فان العدة فى المثال الاول علة فى ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة فى ذلك انتهاء بمعنى ان المزوجة اذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها والطلاق فى المثال الثانى علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمته ابتداء بمعنى انه لا يمتنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع فى المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانتهاء بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الامر مفهوم من كونها دافعة لا رافعة أو بالعكس أو دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لا رافعة انها علة لنقيض المدفوع فى الابتداء لا فى الدوام فالعدة فى المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهى علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دواما فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس فى باقى الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل ربما ظن أو توهم انها أبدا دافعة أو أبدا رافعة أو أبدا دافعة رافعة أو انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثانى ظن أو توهم ان ما يكون علة لشئ يكون علة له ابتداء ودواما مطلقا أو ابتداء لا دواما أو بالعكس مطلقا فغ

(وقد تكون) العلة (دافعة) للحكم (أو رافعة) له (أو فاعلة الامرين) أى الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثانى الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يتعقل فى نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالطعم فى باب الربا (أو)
وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة فى الكفاءة (وكذا) تكون (فى الاصح) وصفا (لغويا)
كتعليل حرمة النبيذ بانه يسمى خمرا كالمتخذ من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الاصح يقول لا يعلل الحكم الشرعى بالامر اللغوى (أو حكما شرعيا) سواء أكان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما لان شان الحكم أن يكون معلولا لا علة ورد بان العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (ان كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزاد لفظة لا بعد قوله وثالثها وذلك ان فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى خلافا وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الامر الحقيقى بالحكم الشرعى قال فى المحصول الحق الجواز فقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى هو التفصيل فى المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لا لان التعليل بالمركب يؤدى الى
محال فانه بانتفاء جزء منه تنتفى عليته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية ذلك
قلنا لا نسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلية

افادة كلام المصنف ذينك الامرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنها مع ما يتضمنانه من الزيادة فى شرحها وايضاح حالها الا يزعم انه لا مساس له بالمقام الا من أهمل التأمل وأما استدلاله بقوله والا فالقياس الخ فهو استدلال فى غاية الفساد لظهور ان عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المناسبة لوضوح ان المناسبة أعم من المشروطية ونفى الاخص لا يدل على نفى الاعم لان نفى الاخص أعم من نفى الاعم والاعم لا يدل على الاخص فقد توجد المناسبة مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا فجوابه اختيار الشق الثانى من ترديده قوله فلا وجه له لتسميته الخ قلنا قد تبين مما قررناه ان وجهها فى غاية الحسن وبالله المستعان (**قوله** وصفا حقيقيا) هو خبر ثان لتكون فى قوله وقد تكون دافعة الخ (**قوله** من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للتعقل فى نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام اى من لغة أو شرع انتهى ويؤيده مقابلة الحقيقى هنا بالعرفى واللغوى والشرعى وحينئذ يندرج فيه الاضافيات كالابوة والبنوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها فليتأمل (**قوله** ظاهرا منضبطا) قد يستشكل اعتبارهما فى الوصف الحقيقى دون ما بعده اذ لا يتجه الا اعتبارهما فيما بعده أيضا اللهم الا ان يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على ان الاطراد فى العرفى قد يغنى عن الانضباط فليتأمل (**قوله** لا يختلف باختلاف الاوقات) قال فى المحصول والا أى والا يكن ذلك بان اختلف باختلاف الاوقات لجاز ان يكون ذلك العرف فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا يعلل به انتهى وقضيته ان المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات ان يكون موجودا فى كل الاوقات احترازا عما يوجد فى بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة اذ قد يعد الشئ شرفا أو خسة فى وقت دون آخر وعند قوم دون قوم وقد يجاب بانه لو سلم ذلك فليس فى كل شرف وخسة فلا اشكال (**قوله** وكذا تكون فى الاصح) قال شيخنا الشهاب أى تجعل كذا نصب صفة لمصدر مقدر أى يكون فى الاصح وصفا لغويا كونا كذا أى مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا ان جوزنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما اذا منعناه كما هو الاصح فينبغى تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل (**قوله** أو وصفا مركبا) هذا اشارة الى تقسيم ثان للعلة فحاصل ما قبله تقسيمها الى ما يكون وصفا حقيقيا ووصفا عرفيا ووصفا شرعيا ووصفا لغويا وحاصل هذا تقسيمها الى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لو قدر أمرا بدل وصفا لكان أشمل للعلة اذا كانت حكما شرعيا مركبا كما فى تعليل حياة الشعر بحرمته وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالحامل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانيا فالحكم الشرعى من افراد الوصف لانه لا معنى له هنا الا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعى كذلك لانه الخطاب أى الكلام النفسى المخصوص (**قوله** قلنا لا نسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط) أقول يعنى ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرر الانتفاء تحصيل الحاصل الذى هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لانتفاء شرط وجودها لا لوجود علته أعنى علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه اذا كان عدم الشئ لانه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما اذا كان لوجود علته فانه يلزم

ذلك اذا تكررت علته هذا هو الذى يظهر خلافا لما فى حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حينئذ لا يندفع دليل الخصم فراجعه وتأمله (قوله ولو سلم أنه علة فحيث لم يسبقه غيره) أقول فيه امران * الاول ان الذى يظهر ان حاصل ذلك انه لو سلم ان انتفاء الجزء علة كان عليته مشروطا بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكرر الانتفاء اذ انتفاء الجزء الثانى لم يوجد شرط عليته وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو الجزء الاول فلا يترتب على انتفائه انتفاء علية العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما سلكه العضد كابن الحاجب فانهما جعلا حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علته لان انتفاء الجزء الثانى لا يجوز ان يترتب عليه العدم لئلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجابا بمنع ان انتفاء الجزء علة بل انتفاء شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه بما ذكر على ما تقرر فراجع وتأمل * الثانى قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يغنى شيأ فى العلل العقلية لانها لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محل قولهم العقليات لا يدخلها التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيته منقولا عن السيد الشريف (قوله ويؤل الخلاف حينئذ الى اللفظ) قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك فى كونه لفظيا بان من يجعل الجميع علة يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه فى جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من يجعل العلة وصفا من تلك الاوصاف مع شرطية الباقى فيه فقد لا يجرى خلاف المناسبة فى تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله وقد يقال بحجية الاستقراء من قائله) قال شيخنا العلامة قد يرد بان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذى هو المدعى انتهى (وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعا لكنه يدل عليه ظنا لان الظاهر انه لو جاز مع كثرة التعليلات واتساعها لوقع ولو قليلا فعدم وقوعه رأسا يوجب ظن امتناعه وهذا المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله وتأنيث العدد) أى الاتيان بصيغة المؤنث أى الصيغة الموضوعة له وهى المجردة من التاء فلا حاجة الى التكليف الذى أطال به شيخنا الشهاب حيث قال قوله وتأنيث العدد أى باسقاط التاء الذى هو شأنه مع المعدود المؤنث وفيه ان اسقاط التاء تذكير للعدد لا تأنيث ويجاب بأنهم لما اعتبروا التجريد من التاء عند ارادة المؤنث كان هذا اللفظ المجرد مؤنثا فى المعنى انتهى (قوله ومن شروط الالحاق بها اشتمالها) أى من حيث ترتب الحكم عليها وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمة ترتب وجوب القصاص على علته الخ فلا يرد ما قد يقال ان القتل العمد الخ الذى هو العلة لا يشتمل على حفظ النفوس الذى هو الحكمة بل على اتلافها ثم فيه أمور * الاول انه قد يشكل اعتبار ترتب الحكم عليها بناء على الصحيح عند المصنف انها بمعنى المعرف اذ الشئ لا يترتب على علامته اذ ليست منشأ لحصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يراد ترتب الحكم على العلة من حيث العلم به فليتأمل * والثانى أن ترتب الحكم على علته وان ظهر اشتماله على الحكمة فى مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الاطلاق الا ترى أن ترتب جواز الترخص على علته وهو السفر لا يشتمل على الحكمة التى هى التخفيف ودفع المشقة عن المسافر اذ مجرد

ولو سلم انه علة فحيث لم يسبقه غيره أى انتفاء جزء آخر كما فى نواقض الوضوء ومن التعليل بالمركب تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد قال المصنف وهو كثير وما أرى للمانع منه مخلصا الا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقى شروطا فيه ويؤل الخلاف حينئذ الى اللفظ (وثالثها) يجوز لكن (لا يزيد على خمس) من الاجزاء حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى كالماوردى عن بعضهم فى شرح اللمع وحكاه عن حكايته الامام فى المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت فى نسخته كما قال المصنف قال أى الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال بحجية الاستقراء من قائله وتأنيث العدد عند حذف المعدود المذكر كما هنا جائز عدل اليه المصنف عن الاصل اختصارا (ومن شروط الالحاق بها) أى بسبب العلة (اشتمالها على حكمة تبعث) المكلف (على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم) بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد الى آخره فان من علم انه اذا قتل اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطينا لنفسه على تلفها

ثبوت جواز الترخص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وانما المشتمل عليها العمل بذلك الحكم المترتب وتعاطى متعلقه اللهم الا أن يراد باشتمال المترتب عليها ما يشمل اشتمال ترتب الحكم ولو بمعنى انه قد يجر اليها فان ثبوت جواز الترخص قد يجر الى الترخص المشتمل لرغبة الانفس فى التخفيف واندفاع المشاق عنها ومن هنا يتضح ان الحكمة هنا تبعث المكلف على الامتثال فليتامل * والثالث انه ان قيل أى فائدة لهذا الاشتراط فان قول الشارح الآتى ويؤخذ من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة الكل فى الجملة يدل على ان هذا أمر لازم للعلة فى الجملة فحيث ثبتت علية شئ صح الالحاق بسببه من غير احتياج الى النظر فى الحكمة (قلت) يمكن ان يقال تظهر الفائدة فى استنباط العلة فلا بد فى صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتمل على الحكمة المذكورة أى التى تبعث وتصلح شاهدا فان كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لان غاية كون الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كما لو لم يطلع على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بان المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وان لم تتعين لنا وأما اذا تعينت الحكمة فى المستنبطة ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلية وكذا اذا لم تتعين فانه لم يعلم العلية (فان قلت) لا فائدة لهذا كله لان اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتى عن الغزالى جواز التعليل بها واثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بان ما جوز فيه الغزالى ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لان الفرض انه لم تظهر الحكمة على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتامل فان قلت أى فائدة لاعتبار الاشتمال على الحكمة اذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن فى الاستدلال وأبلغ فى الاذعان خصوصا والشارع حكيم فلا يناسب حكمته الا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة عليه * الرابع قال الكورانى قد علمت ان الباعثة عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وان ما ذهب اليه المصنف تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع اذ ليس الاقول الآمدى ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند بعض المحققين أو جمع من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التهويل على ما هو دأبه وقد علمت فيما سبق ان المصنف اعترض ما نسبه اليهم وبين ما يلزمه من المحذور الا أن يؤول بما يلزم منه التجوز فى اطلاق الباعث واخراجه عن حقيقته كما تقدم بيانه وزعمه ان ما ذهب اليه المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت اليه بل ما ذهب اليه لا تكلف فيه وهو قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكفى فى الفائدة التخلص عن المحذور اللازم لاعتبار الباعثة أو عن ايهام ذلك المحذور * الخامس ان قضية كلامه اعتبار الاشتمال المذكور فى التعليل بالوصف اللغوى وبالاسم اللقب ولا مانع منه مثلا ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمرا يشتمل على حفظ العقل وهو مما يبعث المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهدا لاناطة التحريم بالتسمية المشعرة بمشاركة النبيذ للخمر الاصلى فى وصفه وترتب نجاسة بول ما يؤكل لحمه على انه بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعا وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بنجاسته

لرغبته فى اجتناب المستقذرات شرعا ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الابوال فى وصفه فليتأمل (قوله وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر الخ) فان قلت البعث غير مسلم فى القاتل لانه يحرص على بقاء حياته فهو يمتنع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم فى ولى الامر أيضا اذ قد يمتنع من التمكين من القاتل بل قد يمنع عنه (قلت) لعل المراد بكونها تبعث ان من شأنها أن تبعث من احب الانصاف واراد ارتكاب اللائق وذلك لا ينافى تخلف البعث عنها العارض وقد يشعر بذلك قول الشارح وقد يقدم عليه الخ (قوله وسيأتى انه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) أقول بملاحظة هذا الآتى وما يأتى أيضا عن الغزالى من الاكتفاء بالمظنة يؤل الحال الى ان الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر هذا الآتى ولم يجمع حاصلهما فى محل واحد انه رأى هذا الاشتراط فى كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه ثم ذكر هذا الآتى تبعا لغيره ايضا لينبه على المراد من هذا الاشتراط وما يؤل اليه الحال والله أعلم (قوله ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط فى الالحاق اشتمال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله الشارح لان معنى اشتراط اشتمال العلة على ماذكر اشتراط ذلك الاشتمال فى الالحاق (قوله كان مانعها) أى مانع العلة أى مانع عليتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع مناف للمظنة (قوله وصفا وجوديا يخل بحكمتها) قال شيخنا الشهاب هو تعريف لمانع العلة لكن ليس المعلوم من هنا سوى كونه مخلا بحكمتها انتهى أى واما الكون وصفا وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره فى حيز التفريع على ماذكر (واقول) هذا لا يقدح لان المراد ان ما تقرر سبب فى كون المانع هذا المجموع الذى منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبار الاخلال فى المانع الذى علم فى أول الكتاب انه وصف وجودى فصح انه لاجل ما هنا كان المانع ماذكرنا مله فانه حسن ظاهر يقع فى كثير من المواضع (قوله وان تكون ضابطا لحكمة) اللام للتعدية دون التعليل واورد عليه الكورانى انه تكرار قال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مشتملا على حكمة وشيخ الاسلام انه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال فان قلت ذكره ليذكر الخلاف بعده قلت يمكن دخوله بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال المذكور وحاصل قوله هذا اشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقيل يجوز كونها نفس الحكمة الخ فمعنى قوله ان يكون ضابطا لحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا مغايرا لها مشتملا عليها غاية الامر ان فى العبارة حينئذ مسامحة معلومة من ذكر القولين بعدها فهى مجاز معه قرينته فغايته ما يلزم كون الحاصل الثانى لازما للحاصل الاول وقد صرحوا بان التصريح باللازم لا يعد تكرارا ولا سيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به لبيان الخلاف ودفع به توهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة ان الحكمة هى المقصودة فيتوهم جواز التعليل بها نفسها وانما افرد هذا عما سبق لانه أوقع فى البيان فان جعل الشئ مستقلا اتم فى الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر على امتثال الامر الذى هو ايجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهدا لاناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد فى وجوب القصاص لاشتراكهما فى العلة المشتملة على الحكمة المذكورة وقوله تبعث على الامتثال أى حيث يطلع عليها وسيأتى انه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أى من أجل ذلك (كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها) كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة على المدين فانه وصف وجودى يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المال بملك النصاب وهى الاستغناء بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه الى وفاء دينه به ولا يضر خلو المثال عن الالحاق الذى الكلام فيه (و) من شروط الالحاق بها (ان تكون) وصفا (ضابطا لحكمة) كالسفر فى جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة

كالمشقة فى السفر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونها نفس الحكمة) لانها المشروع لها الحكم (وقيل) يجوز (ان انضبطت) لانتفاء المحذور (و) من شروط الالحاق بها (ان لا تكون عدما فى الثبوتى وفاقا للامام) الرازى (وخلافا للآمدى) هذا انقلاب على المصنف سهوا وصوابه ما قاله فى شرح المختصر وفاقا للآمدى وخلافا للامام الرازى فى تجويزه تعليل الثبوتى بالعدمى لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثال أمره وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتى والخلاف فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمى ويجوز وفاقا تعليل العدمى بمثله أو بالثبوتى كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاسراف كما يجوز قطعا تعليل الوجودى بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمى ما يقال يجب قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم العقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبتة ولا مشاحة فى التعبير (والاضافى) كالابوة (عدمى) كما هو قول المتكلمين وسيأتى تصحيحه فى أواخر الكتاب ففى جواز تعليل الثبوتى به الخلاف كذا قال الامام الرازى

ما قد يخفى مما تدعو الحاجة اليهما فاندفع اعتراض الكورانى بالتكرار واما شيخ الاسلام فان اعترض أيضا بالتكرار اندفع بما ذكرا و بمجرد كونه علم مما قبله فبان هذا غير محذور ولا سيما مع دعاء الحاجة الى ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يعلل أيضا بما قاله المقترح من انها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه وبهذا يندفع تفصيل القول الثالث فليتأمل (قوله وان لا تكون عدما فى الثبوتى) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على انها بمعنى المعرف لا يقال العدم اخفى من الثبوتى فكيف يكون علامة عليه وايضا شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدم لانا نقول المحتاج اليه فى التعليم مجرد العلم بانه علامة بحيث حصل العلم بذلك من الشارع نصا أو استنباطا أمكن الاستدلال به فى الجزئيات المعينة وكونه أخفى فى ذاته لا يؤثر فى ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد فى المقام ولولا ذلك امتنع تعليل العدمى بالعدمى مع انه ليس كذلك اتفاقا (قوله الصادق بالوجودى) دفع بهذا توهم ان العدم الصادق بالوجودى ليس من العدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين الخ) أقول قضيته ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام فى المثال لمعنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد مفهوم هذا العدم فهو أعم من الكفر وان انحصر فيه فى الواقع فكيف يكون المعنى واحدا فليتأمل (قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ) فالوجودى عند الفقهاء ما ليس العدم داخلا فى مفهومه (قوله فلا يناسبهم) بل الذى يناسبهم والاضافى وجودى (قوله ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) قال الكورانى التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لان التعبدى ليس الذى لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمة هى الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال وهذا ما قلناه سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا انتهى (واقول) ما زعمه من اللزوم ممنوع منعا فى غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمة هى المعنى الباعث للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعثا له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثا له فالاول التعبدى والثانى المعقول المعنى ولا يلزم من كون التعبدى ما لم يطلع على حكمته ان لا تكون الحكمة هى الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر ان لا تخفى على المكلف بل يجوز مع ذلك ان تخفى وهو التعبدى على انه لا يلزم من خفائها عدم البعث رأسا بل متى علم المكلف اجمالا ان أحكام الشارع مقرونة بالحكم وان لم تتعين تلك الحكم له بعثه ذلك على الامتثال فى الجملة ونظير ذلك ان من سمع متكلما بغير لسانه وعلم انه واعظ تأثر فى الجملة وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان ولهذا أجاب القاضى الحسين من أعيان أئمة الشافعية عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذا لم يعرفها القوم أى بان كانوا عجما بان فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة أى والعلم بالوعظ كذلك يؤثر فى الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فانه مع وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا تخلو عله عن حكمة) أى حتى القاصرة كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله عند تحقق المئنة) قال شيخنا الشهاب كأن هذا على حذف مضاف أى عند تحقق انها المئنة كما قال فى الصحاح العلامة وفى المغرب ما يوافقه حيث قال ورد فى الاثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من مئنة فقه

والآمدى لكن تقدم فى مبحث المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظرا الى انها ليست عدم شئ ومرجع القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافى عدمى (ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) كما فى تعليل الربويات بالطعم أو غيره ويفهم من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة لكن فى الجملة لقوله (فان قطع بانتفائها فى صورة فقال الغزالى و) صاحبه محمد (ابن يحيى يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدليون لا) يثبت اذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه فى سفينة قطعت به مسافة القصر فى لحظة من غير مشقة يجوز له القصر فى سفره هذا (و) العلة (القاصرة) وهى التى لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن ان يعلل بها (مطلقا والحنفية) منعوها (ان لم تكن) ثابتة (بنص أو اجماع) قالوا جميعا لعدم فائدتها وحكاية القاضى أبى بكر الباقلانى الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول (ومنع الالحاق) بمعلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له ما لم يثبت استقلاله بالعلية (وتقوية النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجر عند قصد الامتثال

وجد بالهامش ما نصه عبارته

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو مفعلة من ان التأكيدية ومعناه مكان يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتامل (قوله مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالى وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار الفقهاء المظنة فى مواضع كثيرة كما فى نقض الوضوء بالنوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه انهم اعرضوا عن المظنة فى مواضع لجواز خروجها لمدارك مخصوصة اقتضت الغاء المظنة فيها (قوله منعها قوم مطلقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو المجمع عليها انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا النص أو الاجماع الدال عليها لا انهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الاجماع منعوا التعليل بها فليتأمل (قوله بان يكون ظاهرا) كذا قيد فى البرهان قال الكمال اذ القطعى غنى عن التقوية انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبل التفاوت وهو الحق (قوله قال الشيخ الامام وزيادة الاجر الخ) قال الكورانى وعندى فى هذا نظر لان امتثال الامر فى التعبدى أحمز وأشق على النفس من المعلل فزيادة الاجر هنالك أوفق باصول الشارع لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل الاعمال أحمزها انتهى (واقول) انما يزيد الاجر فى الاشق اذا كانت اشقيته لمجرد صعوبته فى نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذ الاشقية حينئذ ليست الا باعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضى فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل وحينئذ يظهر فرقان ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر فى المعلل وفواتهما فى التعبدى وأشقيته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله بان لا يتصف به غيره) قال شيخنا العلامة هذا التفسير مفهوم الخاص أى القاصر لا اللازم فان مفهومه الذى لا يفارق موصوفه أى لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ وأقول الظاهر والله أعلم خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد للازم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما يمنع تعدى العلة ومجرد عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك سواء أمكن مفارقته للمحل أولا بخلاف مجرد عدم امكان مفارقته المحل فانه لا ينافى ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تتحقق التعدية فالصواب ان هذا تفسير للازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبث باصطلاح لا يطابق المقام وقد درج هذا الشارح الامام (قوله بكونه ذهبا) قال شيخنا العلامة هذا الكون وصف لمحل الحرمة لا نفسه ففى التمثيل به نظر انتهى (وأقول) فى عبارة التمثيل فى نحو ذلك مسامحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجرى على ما اعتيد عند التعليل فانهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلا يحرم الربا فى الذهب لكونه ذهبا فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون وسر ذلك ان قولنا يحرم الربا فى الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الائمة ما أحسنها (قوله الشامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة اى لخروج ما ينقض انتهى (واقول) حمل الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التاويل والحامل له على ذلك الحمل ان الناقض

هو الخروج كما يدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله على انه صفة للنجس فيستغنى عن هذا التأويل وان احتيج اليه فى ضمير ينقض على هذا التقدير أيضا أى لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فانه اذا شمل النجس ما ينقض خروجه عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) فيه كلامان * أحدهما للكورانى قال مانصه والحق ماذهب اليه الامام من الاتفاق على منع ذلك لانا قد قدمنا ان العلة لابد من اشتمالها على الباعث اما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على الامتثال ولا يعقل كون لفظ الخمر موضوعا بازاء عصير العنب المشتد هو الباعث باحد المعنيين أى للشارع أو للمكلف حتى لو فرض انه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة وما نقلوه عن الشافعى من قياس بول مايؤكل لحمه على بول الآدمى ليس العلة عنده ان بول الآدمى نجس عنده لان العرب سمته بالبول حتى لو سمته بشئ آخر لانتفى الحكم بل لان بول الآدمى قد ثبتت نجاسته بالنص وهذا بول مثله فقوله لانه بول فشابه بول الآدمى اقتصار فى الكلام لوضوح المقام حتى لو قيل للشافعى لم كان بول الآدمى نجسا بالنص لم يتصور ان يقول لكون اسمه بولا عند العرب هذا فى اللقب الخالى عن المعنى اما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لاشعاره بعلية المشتق منه وأما نحو الابيض والاسود من الصفات فذلك من الشبه الصورى وسيأتى الكلام عليه قبولا وردا انتهى * وثانيهما لشيخنا العلامة قال مانصه لا يخفى ان هذا تكرار لان اللقب اما لغوى فهو تكرار مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا واما شرعى فهو تكرار مع قوله وصفا عرفيا اذ الشرع عرف للشارع واما هما فهو تكرار معهما وتعليل الشافعى المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب بل الظاهر منه انه تعليل بكونه فردا من افراد ماهية البول كالاصل فهو تعليل بالوصف لا باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له الا عدم التأمل وذلك لان الصحيح عند المصنف وفاقا لاهل الحق ان العلة بمعنى المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا الموجب وظاهر انه لا مانع من ان ينصب الشارع مجرد الاسم اللقب امارة على الحكم اذ ما من شئ الا ويصلح للوضع امارة على غيره اذ الامارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلى ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافى ذلك ماذكره المصنف من ان شرط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهدا لاناطة الحكم وذلك لما تبين مما قررناه فيما سبق من ان المشتمل على ماذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن فيه مثلا ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولا يشتمل على حكمة هى النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر وهذه العلة تبعث المكلف على الامتثال بان يعمل بقضية هذا الحكم وذلك بان يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهدا لاناطة التنجيس بتلك التسمية على انه تقدم انه يجوز التعليل بالابطلاع على حكمته فلو فرض عدم ظهور حكمة فى التعليل بالاسم اللقب جاز ان يكون هنالك حكمة خفيت علينا اذ حيث لم يشترط الاطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها والاحتمال قائم اذ لم يقم قاطع على انتفائها هنا فى نفس الامر واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أورده فقوله لانا قد قدمنا ان العلة لابد من اشتمالها على الباعث الخ قلنا ان أردت بذلك انه لابد ان تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الآمدى فهذا لا يرد على المصنف اذ قد رده

لاجلها) لزيادة النشاط فيه حينئذ بقوة الاذعان لقبول معلولها ومن صورها ماضبطه بقوله (ولا تعدى لها) أى للعلة (عند كونها محل الحكم أو جزئه الخاص) بأن لا يوجد فى غيره (أو وصفه اللازم) بان لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ مثال الاول تعليل حرمة الربا فى الذهب بكونه ذهبا وفى الفضة كذلك ومثال الثانى تعليل نقض الوضوء فى الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث تعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما قيم الاشياء وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفى التعدى عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من الفصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) كتعليل الشافعى رضى الله عنه نجاسة بول مايؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمى (وفاقا لابى اسحق الشيرازى وخلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك حاكيا فيه الاتفاق موجها له بانا نعلم بالضرورة

واعتمد

واعتمدنا انها ليست الا بمعنى المعرف كما تقدم والاسم اللقب يصح ان يكون معرفا بان ينصب
علامة على الحكم كما بيناه وان اردت به انه لابد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتملا على
حكمة كما تقدم فى قول المصنف ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة الخ فهذا أيضا لا يرد
عليه لتصور ذلك فى التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيكفى احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه
ايضا على انه يحتمل ان يكون اشتراط الاشتمال المذكور خاصا بالتعليل بالمعنى وحينئذ فلا اشكال
مطلقا وقوله ومانقلوه عن الشافعى الى قوله ان بول الآدمى نجس عنده لان العرب سمته بالبول
الخ قلنا هذا انما يصح لو كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما
تقدم اما اذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لان المعنى حينئذ ان
تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لان العرب سمته بالبول
معناه انه نجس لوجود العلامة التى نصبها الشارع على نجاسته وهى تسمية العرب بمعنى انا
عرفنا انه نجس من وجود علامته التى نصبها الشارع وهى تلك التسمية وهذا معنى مستقيم
لا بعد فيه ولا غبار عليه كما ترى فاستبعاده اياه وتهويله عليه لا منشأ لهما الا عدم التأمل وقوله
بل لان بول الآدمى الخ قلنا ثبوت نجاسته بالنص لا ينافى ان ينصب هذا الاسم اللقب علامة
على النجاسة ليعرف بها وجودها فى المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعى لم كان الخ
منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لان هذا انما يلزم اذا كانت العلة بمعنى الباعث
أو الموجب اما اذا كانت بمعنى المعرف كما مشى عليه المصنف فالذى يقال حينئذ للشافعى انما
هو بم عرفت نجاسة ذلك البول وحينئذ ينتظم فى الجواب ان يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند
العرب لان الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا اشكال فيه
ولا يخفى عليك ما فى قوله هذا فى اللقب الخالى عن المعنى الخ فانه يقتضى شمول اللقب للمشتق
وغيره وكانه توهم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل ما فى تعبيره
من أنواع الفساد ولولا خوف الاطالة مع وضوح الحال لبيناه (واما الكلام الثانى) فجوابه من
وجهين الاول ان اللقب أعم من أن يكون لقبا لغويا أو لقبا شرعيا أو لقبا عرفيا وحينئذ فلا
تصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا اذ لا تكرار فى ذكر الاعم مع الاخص
كما صرح به الائمة ومنهم المولى التفتازانى كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف
ولا يكون منصوصا بموافق خلافا لمجوز دليلين ولا مع قوله وصفا عرفيا وان شمل العرفى فيه
الشرعى اذ الشرع عرف للشارع وذلك لان المراد بالوصف العرفى كما هو ظاهر المعنى ولهذا مثله
الشارح بالشرف والخسة فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب
فانه من قبيل التعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور
مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوى فقط أو الشرعى فقط أو العرفى فقط
لم يتكرر مع قوله وصفا عرفيا لتباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ
ولا مع القولين جميعا لما تبين انه أعم من الاول ومباين للثانى * والوجه الثانى اختيار ان المراد
اللقب اللغوى ولا يتكرر مع قوله سابقا وصفا لغويا بناء على ان المراد باللقب اللغوى الاسم
الجامد الذى لا ينبئ عن صفة مناسبة تصلح لاضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوى هو التسمية

بما ينبئ عن ذلك أو بالاعم وظاهر انه لا تكرار على الاول للتباين ولا على الثاني اذ لا تكرار في ذكر الاعم مع الاخص كما تقرر واما قوله وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب الخ فان أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعي المذكور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الامر انهم ارادوا به التمثيل أو الاشارة الى انه محمول على ذلك ولا محذور فيه لانه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من ان يكون الشافعي اراد ذلك وان أراد به رد التمثيل به فلا وجه له اذ المثال يكفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعا بل قد يكتفى في التمثيل بمجرد الفرض أو ورد الحمل فلا وجه له اذ لا مانع منه كما تبين واذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله من كونه مخامرا) قال شيخنا العلامة لا يصح ان يكون بيانا المسمى الخمر كما صنع الشارح اذ هو بعضه الا ان يقال قوله بخلاف مسماه من كونه مخامرا تقديره بخلاف مسماه فان له في حرمة الخمر اثرا ناشئا من كونه مخامرا فيصح صنيعه لان من حينئذ ابتدائية انتهى (وأقول) اما أولا فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها اليه بل هي عبارة الامام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافا لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من انها عبارة الشارح فنسبها اليه حيث قال كما صنع الشارح وعبارة المحصول للامام ما نصه المسئلة التاسعة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانا نعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا أثر له فان أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامر العقل فذلك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم انتهى واما ثانيا فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز ان يراد بمسمى الخمر مسماها في الجملة أى بعض مسماها لا تمام مسماها فالبيان حينئذ في غاية الاستقامة غاية الامر ان المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور في ذلك مع البيان لان به يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل ان الامام تسمح في اطلاق المسمى مريدا به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه ولا حاجة الى ما تمحله الشيخ في الجواب من التكلف على ان المراد بمسماه معناه و بعض المعنى يطلق عليه المعنى فيقولون معناه التضمني وقد اعترف الشيخ بانه بعض المعنى فيلزمه صحة اطلاق المعنى عليه فليتأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الابيض من المأخوذ من الصفة) أقول فيه امران * الاول انه لا يخلو من ان يراد بالمشتق ونحو الابيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أى كان يقال في التعليل بذلك لانه سارق أو قاتل أو أبيض أى لانه يطلق عليه ذلك الاسم واما تعبير الزركشي بقوله للتعليل بالاسم ثلاث صور أحداها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالابيض والاسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فان أريد الاول أشكل على نقل الاتفاق في الاول ذكره الاصفهاني من ان في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقا المنع مطلقا التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فانه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل لنحو الابيض فانه يشمل المشتق عند الاطلاق وان اراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة ففي التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمنع الاسم مطلقا لقبا ومشتقا

انتهى

انه لا أثر في حرمة الخمر لتسميته خمرا بخلاف مسماه من كونه مخامر العقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل (فوفاق) صحة التعليل به (وأما نحو الابيض) من المأخوذ من الصفة كالبياض (فشبه صورى) وسيأتي الخلاف فيه (وجوز الجمهور التعليل) للحكم الواحد (بعلتين) فاكثر مطلقا لان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شئ واحد (وادعوا وقوعه) كما في اللمس والمس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلا

(و) جوزه (ابن فورك والامام) الرازى (فى) العلة (المنصوصة دون المستنبطة) لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص على استقلاله بالعلية واجيب بانه يتعين الاستقلال بالاستنباط ايضا وحكى ابن الحاجب عكس هذا ايضا أى الجواز فى المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتى بخلاف المستنبطة لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف واسقط المصنف هذا القول لقوله لم اره لغيره (ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا) مع تجويزه عقلا قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع واجيب على تقدير تسليم اللزوم بمنع من عدم الوقوع واسندها تقدم من اسباب الحدث والامام يجعل الحكم فيها متعددا أى الحكم المستند الى واحد منها غير المستند الى آخر وان اتفقا نوعا (وقيل يجوز فى التعاقب) دون المعية للزوم المحال الآتى لها بخلاف التعاقب لان الذى يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين) فان الشئ باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل فى التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى

انتهى وان أريد الثانى تكرر مع قوله السابق وصفا حقيقيا أو عرفيا مطردا لان ذلك المعنى منهما وقد يجاب باختيار الاول ومنع كلام الاصفهانى وباختيار الثانى ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليتامل واما الاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامره هين لان الاخذ أوسع من الاشتقاق * والثانى ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل مع الاختلاف فى صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض والابيض من جهة المعنى وان أجرى فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصورى ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال فى قوله المأخوذ من الفعل ما نصه المراد الفعل اللغوى وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلته بنحو الابيض الذى هو بعض من المأخوذ من الصفة أى المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض للابيض والسواد للاسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصورى انه لا مناسبة فيهما ولا فيما هو نحوهما لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما وبنحوهما من الشبه الصورى وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوى او الوصف النحوى كما توهمه العلامة البرماوى فاعترضه على شيخه الزركشى بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة الفعل النحوى والصفة المعنوية قال ولا مانع اذ دائرة الاخذ أوسع من دائرة الاشتقاق (قوله وابن فورك والامام فى المنصوصة دون المستنبطة) قضية الصنيع انهما يمنعان فى المستنبطة لكن ما ساقه الشارح من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع الخ) قال شيخنا الشهاب قد يشكل بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلية لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا لزم من تعددها محال المنصوصة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد لما لم يتعين لم يلزم المحال وقد يقال ان استلزم التعدد المحال امتنع احتماله لان احتمال المحال محال فليتامل (قوله قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع) أى فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان أجيب عنه بما نقله الشارح يؤيد توجيه الشارح القول بان اجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه فى بيانه كما تقدم فى محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذى هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله لان الذى يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه) أقول لقائل ان يقول هذا ممكن فى المعية بان توجد امثال دفعة فليتأمل (قوله والصحيح القطع بامتناعه عقلا) أقول قد يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا ولا ينبغى ان يكون مرادا اذ الممتنع عقلا ممتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يجيز الممكنات دون المستحيلات (قوله واجيب من جهة الجمهور الخ) عبارة العضد الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهى ما يفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهى ما يفيد العلم بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى قال المولى سعد الدين قوله الجواب هذا أى ما ذكرنا من اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل انما يلزم

ومنهم من قصر المحال الاول على المعية واجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور انما يلزم فى العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التى هى معرفات مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فما يذكره المجيز من التعدد اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف (والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم) حيث يتلف المسروق أى لوجوبهما (ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما) كالطواف وقراءة القرآن أى لحرمتها وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها الحكم يحصل المقصود منها بترتب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل واجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما فى السرقة المرتب عليها القطع زجرا عنها والغرم جبرا لما تلف من المال (وثالثها) يجوز تعليل حكمين بعلة (ان لم يتضادا) بخلاف ما اذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشئ الواحد لا يناسب المتضادين (ومنها) أى من شروط الالحاق بالعلة (ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالباعث أم المعرف

فان

فى تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشئ وقد سقط هذا الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلا من العلل عند الاجتماع يكون جزأ والعلة هى المجموع وبانه على تقدير الاستقلال قد يتخلف المعلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى انتهى فان قلت بل يلزم على الجواب الاول الذى حكاه الشارح كالعضد المحال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء فيها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لزم تحصيل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين مثلا معرفا مشروط بان لا يعرف غيره وبما يأتى فى الفرق الآتى وقد أورد الاسنوى نظير هذا البحث فى مسئلة الواجب المخير فانه لما استدل القائل بان الواجب واحد معين بانه اذا أتى بالجميع كان ممتثلا وهذا الامتثال لا جائز ان يكون معللا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح فى بيان الاول واجاب عنه البيضاوى باختيار هذا ومنع اللزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جائز قال الاسنوى ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه فى امتناع التعريف والامتثال به انتهى قلت يمكن ان يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قلة الالتفات اليه ثم اذا تمت ملاحظته حصل التفات جديد قوى الى المعلوم وحينئذ فاذا حصلت المعرفة من احد الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة للاولى فى الكيف بان يحصل التفات اليه جديد قوى على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر الثانى مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول فى الكيف كما تقرر ولا اجتماع النقيضين لانه اذا اختلف الحاصلان فى الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج فى حصوله الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور مثل ذلك فى المؤثرات اذ لا يمكن اذا تحقق الوجود باحد الامرين ان يتحقق أيضا وجود بالآخر مغاير للوجود الاول فى الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور هناك الا وجود واحد فان استند الى كل منهما لزم تحصيل الحاصل والاستغناء وعدم الاستغناء واعلم ان الذى منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا أو مرتبا على وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه فى شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب فى اعراض الشارح عنه فليتأمل (قوله والمختار وقوع حكمين) أى مثلا اظهوران الاكثر على هذا كذلك والغاية الظهور له لم ينبه الشارح عليه (قوله وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل الخلاف فى الجواز والاستحالة فاكتفى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن ان يكون قول المصنف والمختار وقوع على حذف المضاف أى جواز وقوع (قوله ومنها ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل فيه أمران) * الاول قال شيخنا الشهاب

فان قلت العلة المستنبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهى متاخرة قلت من حيث افادة ان محله أصل يقاس عليه فانه شئ متاخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان يجاب بان استنباط العلة من الحكم انما يقتضى تاخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان العلم بها متاخر عن العلم به لا من حيث ثبوتها الذى الكلام فيه بان يكون ثبوتها بعد ثبوته كما فى الاستقذار والنجاسة فى مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق مترتب ومتفرع على نجاسته حتى لو لم تثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل * والثانى ان قضية ما استدل به الشارح نفى صحة كون ما هو كذلك علة لا نفى مجرد صحة الالحاق به فليتامل (قوله لان الباعث على الشئ أو المعرف له لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أى لان الباعث لو تاخر لزم وجود الحكم بغير باعث ولو تاخر المعرف لزم تعريف المعرف اذ الفرض ان الحكم عرف قبل ثبوت علته وكل من اللازمين محال لكن الثانى انما يتم اذا فسر المعرف بانه الذى يحصل به التعريف اما اذا فسر بما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرف الا بتفسير المعرف بما من شانه التعريف لا بتفسيره بالذى يحصل به التعريف اذ سبق احدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه تحصيل للحاصل بخلاف تفسير المعرف بما من شانه التعريف لان تعريف المتاخر حينئذ للمتقدم جائز وواقع اذ الحادث يعرف بهذا المعنى القديم كالعالم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لزم تعريف المعرف اذ الفرض ان الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل منشأ امتناع التاخر ان الحكم عرف أولا أى من النص فلو تاخرت لزم تحصيل الحاصل فنقول لو صح هذا لزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم فى نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بيانه فلو تقدمت العلة او قارنت لزم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرف بمعنى الذى يحصل به التعريف كما هو مبنى الكلام على ما صرح به المحشى بقوله انما يتم الخ وذلك باطل لما تبين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف بها فذلك باطل أيضا للمنافاة لانه ما بنى عليه الكلام من تفسيرها بالمعرف بمعنى الذى يحصل به التعريف فليتامل وقوله لكن الثانى انما يتم اذا فسر المعرف بانه الذى يحصل به التعريف (أقول) فى اتمامه على هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل لجواز ان يقل الالتفات الى المعلوم حال ملاحظة العلة المتاخرة ثم يلتفت اليه التفاتا جديدا قويا فيكون الحاصل بها غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الآتى اذ سبق احدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده الخ وليت شعرى ما هذا الكلام منه مع ما قدمه فى قول الشارح فاما الشرعية التى هى معرفات مفيدة للعلم به فلا قال فيه أى فلا يلزم فيها المحال المذكور من الجمع بين النقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثانى لازم فيها بناء على تفسير المعرف بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المفاد بالعلة الثانية مثلا مثل العلم المفاد بالاولى لا عينه وقصارى ذلك ان الثانية مؤكدة للاولى انتهى ثم رأيت العضد سبق المحشى الى ما قاله هنا وعبارته لنا لو تاخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فان

لان الباعث على الشئ أو المعرف له لا يتاخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز
اجتماع العلل اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد
انتهى فان قضيته الجواز هنا لان وجود المعرف للحكم بعد معرفته لا ينقص عن اجتماع معرفين
وقد اجازه كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لا مانع أيضا من تاخر ثبوت
العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث للمكلف على الامتثال كما قاله والد المصنف لان
الواجب على هذا تقدمها على الامتثال لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازانى قال فى قول
العضد يلزم تعريف المعرف ما نصه يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثانى بعد الاول واما ما يقال
انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة
عليه انتهى * وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر لما ذكر جواز التأخر عند
الجمهور لانهم اجازوا تعدد العلل احتجاجا بان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع
علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شانه التعريف فلا اشكال فى جواز
التاخر لانتفاء المحذور من لزوم تعريف المعرف وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف
فكذلك لانهم اجازوا ترتبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرف فليجيزوا تاخرها عن ثبوت حكم
الاصل لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرف وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فلعل ما رجحه المصنف
من امتناع التاخر مبنى على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حينئذ اقتصاره على نسبة
المقابل الى قوم الا ان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجمهور سكتوا عنه وان كان هو مقتضى
قولهم فليتامل * وثالثها ان شيخنا العلامة بحث فى قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان
العلل الغائية بواعث على معلولها ذهنا وهى معلولة له خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن
علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السرير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث فى غاية
الوضوح اذ الباعث فى العلل الغائية انما هو قصد حصولها وهو متقدم بلا تردد والمتاخر
انما هو ذواتها لكنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السرير انما هو
قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعا والمتاخر انما هو نفس الجلوس لكنه ليس بباعث بل
هو معلول خارجى وأيضا فان أراد ان هذا من قبيل العلل الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلل
الغائية فى حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبى عليه الصلاة والسلام انما هو مبلغ
أو من قبيل آخر فليصوره لنتكلم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه فى دفع الاشكال
بقوله والذى يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تاخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر
فى الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لا فى الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة
للشارع كما قاله الآمدى واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه أيضا لان المراد اشتمال
ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليترتب الحكم عليه وتاخره مناف لذلك فليتامل (قوله
بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرف الشئ متاخر عنه بالذات
وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران * الاول ان ظاهر قوله ان معرف الشئ متاخر الخ انه يجب
فى المعرف تاخره ذاتا وزمانا وهو ممنوع منعا واضحا وما احسب أحدا أوجب ذلك كيف
والابوة تدل على البنوة فهى معرف لها مع تقارنهما قطعا واياك ان يشتبه عليك الابوة بالاب

(خلافا للقوم) فى تجويزهم تاخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه

فتقع فى الخطا * والثانى انه ان حمل المعرف على ما من شانه التعريف فقوله نعم ان فرض الحكم معروفا لم يجز تاخر المعرف والا لزم تحصيل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من تاخر المعرف تحصيل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف بالفعل فقوله هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناه على كون الحكم معروفا بغير العلة كالنص لزم من تاخر العلة حينئذ تحصيل الحاصل وان بناه على كون الحكم لم يعرف بغير العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو فيما سبق ببطلانه فليتأمل (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته) قال شيخ الاسلام فيه نظر لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوته قد يقارن ثبوتها كما نبه عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار المخصوص الذى يخص النجاسة والثانى ان المراد التاخر رتبة فانه مناف لتقدم العلة بالرتبة وقد ينظر فى هذا بان العلة بمعنى المعرف قد لا يسلم ان رتبتها التقدم فليتامل والتاخر بالرتبة لا ينافى المقارنة زمانا فتامل (قوله فابطالها له ابطال لها) قال شيخنا العلامة يمنع بانها قد تكون أعم منه فلا يلزم من ابطاله ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الائمة أرادوا بالابطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما وان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا ان يكون ابطالا لها فان أراد الشيخ مع ان ابطاله بهذا المعنى ابطال لها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به وان أراد منع ان ما فى مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة لنحو مثال الشارح كما بينه الكمال كغيره ونقله عن المستصفى للغزالى فكان ينبغى ان يعبر بما يناسب ولا يمنع ان ابطاله ابطال لها ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالتمثيل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح العضد بذلك فى نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله ولهم أى الحنفية عن ذلك أى الابطال اعتذار وليس الغرض أى لنا المثال أى حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى وقد نص الائمة على انه يكفى فى التمثيل مجرد الفرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطاله حقيقة ابطال لها لم يصح أو ان ما فى هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يزد على ما قالوه ودفعوه (قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا الاياتى على ما قدمه عن الغزالى وابن يحيى من ان الحكمة اذا قطع بانتفائها فى صورة ثبت الحكم نظرا للمظنة بل على قول الجدليين بانتفائه فيها العدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمتها انتهى وذكر نحوه شيخنا الشهاب (وأقول) جميع ما ذكراه تخليط واشتباه وذلك لان فرض الكلام بين الغزالى وصاحبه وبين الجدليين فيما اذا وجدت العلة دون حكمتها كما نص على ذلك عبارة المصنف والشارح هنالك فان العلة هى السفر وقد وجد قطعا لكن انتفت حكمته التى هى المشقة بخلاف ما هنا فان العلة المستنبطة التى هى مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد فى المحارم اذ ليس مظنة لذلك فاين أحدهما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هنالك ومنشأ الغلط والاشتباه التعبير بالمظنة هنا وهنالك وهو عجيب فانها ذكرت هنالك على انها وصف العلة وهنا على انها نفس العلة فتامله فانه فى غاية الوضوح ومع ذلك خفى على الشيخين (قوله ولاختلاف الترجيح

لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته (ومنها ان لا تعود على الاصل) الذى استنبطت منه (بالابطال) لانه منشؤها فابطالها له ابطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة فى الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه مجوز لاخراج قيمة الشاة مفض الى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها (وفى عودها) على الاصل (بالتخصيص) له (لا التعميم قولان) قيل يجوز فلا يشترط عدمه وقيل لا فيشترط مثاله تعليل الحكم فى آية أو لامستم النساء بان اللمس مظنة الاستمتاع فانه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو أظهر قولى الشافعى والثانى ينقض عملا بالعموم وتعليل الحكم فى حديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان بانه بيع الربوى باصله فانه يقتضى جواز البيع بغير الجنس من مأكول وغيره كما هو أحد قولى الشافعى لكن أظهرهما المنع نظرا للعموم ولاختلاف الترجيح

في الفروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قولي النقض والمنع في المثالين مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناهما أولا على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يقولا به ترجيحا لدلالة العموم لانها بالمنطوق انتهى (وأقول) هذا نظر ساقط اما أولا فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطلع على تصريح ببناء القولين المذكورين على ماذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذى أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا تعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بمس المحارم الخ ثم قال وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول لانه بيع الربوى باصله وما ليس بربوى فلا مدخل له في النهي وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ومأخذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكا بالعموم وانما لم يرجح المصنف شيأ من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحا بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالمحارم وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان وذكر الهندي في الرسالة السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندي أيضا ان الخلاف مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال في حاشيته وجعل الصفي الهندي تارة الخلاف هنا مبنيا على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولا يجوز وتارة جعله مبنيا على القولين في تخصيص العلة انتهى فتامل قوله مستنبطان من اختلاف قوليه فانه تصريح بان الاصحاب بنوا اختلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندي الخ فان هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل مخالف للدليل واما ثانيا فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق وللمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتامل (قوله وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الاصل الى آخر ما اطال به في تقريره ثم قال فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضعين (وأقول) ما زعماه من ان هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتباه عليه من ان هذا تكرار مع ما تقدم ممنوع منعا ظاهرا اما أولا فلجواز اختلاف ما في الموضعين تصويرا وغرضا وذلك بان يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجود علة الاصل فيه في مركب الاصل أو في الاصل في مركب الوصف مدع ان العلة غير ما ذكره المستدل مما ينافيه وان اعتقد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلية ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكر غير ناهض على الخصم وان نهض في حق المستدل لاعتقاده وجود العلة في الاصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلية في اعتقاد المستدل مناف للوصف الآخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصح تمسكه به في حق نفسه من غير وجود

في الفروع أطلق المصنف القولين وقوله لا التعميم أي فانه يجوز العود به قولا واحدا كتعليل الحكم في حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان بتشويش الفكر فانه يشمل غير الغضب أيضا (و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لا تكون المستنبطة) منها (معارضة بمعارض مناف) لمقتضاها (موجود في الاصل) اذ لا عمل لها مع وجوده الا بمرجح قال المصنف مثاله قول الحنفي في نفي التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتادى بالنية قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعي فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة انتهى وهو مثال للمعارض في الجملة

خصم يقصد به الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافى ذلك ما يوهمه بعض العبارة كالمثال الذى حكاه الشارح عن المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز ان يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ماهنا والغرض منه أعم مما ذكر ومما تقدم فى ضابط ماهنا والغرض منه ولا يخفى انتفاء التكرار على التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه لا تكرار فى ذكر الاعم بعد الاخص كما تقدم بيانه فى نظيره عن حواشى المولى سعد الدين واما ثانيا فلو سلمنا اتحاد التصوير فى الموضعين لكن الغرض مختلف فيهما فالغرض فى الاول بيان عدم نهوضه على الخصم وفى الثانى بيان عدم نهوضه فى حق المستدل فيمتنع عليه التمسك به فى حق نفسه ومقلديه ولا تكرار مع ذلك بوجه وان سلم استلزام احد الغرضين الآخر اذ لا تكرار فى الجمع بين المتلازمين كما نصوا عليه واما ثالثا فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض فى الموضعين لكن يجوز ان يكون ذكر ذلك فى الموضعين اشارة الى اعتبار هذا الشرط فى كل من حكم الاصل والعلة حتى اذا انتفى كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبلغ فى رده من اختلاله من واحدة واعلم ان الجمع بين هذين الموضعين مما لم ينفرد به المصنف بل هو كذلك فى كلام غيره كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل) قال السيد السمهودى وقد يمنع كونه غير مناف لان البناء على الاحتياط الذى هو مقتضى كون الصوم فرضا ينافى البناء على السهولة الذى هو مقتضى كونه نفلا انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع ان كون الصوم فرضا وان ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضى خصوص هذا الاحتياط الذى هو تبييت النية ولهذا اختلف الائمة فى وجوب التبييت فنفاه الحنفية بل ادعوا ان تركه أولى لان اتصال النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها بل قد يقال ان الوصف الآخر أعنى الكون صوم عين لا يقتضى خصوص هذه السهولة التى هى جواز النية نهارا بل هو صالح لها ولمقابلها فلا شئ من الوصفين منافيا للآخر فى مقتضاه فليتأمل والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط) قال شيخنا العلامة حاصله ان التضعيف انما هو بذكره فى شروط العلة لا لضعفه فى نفسه اذ شرطيته صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم فى الفرع وقال العضد وقيل ولا معارض فى الفرع لما تثبت فيه علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها انتهى وهو دال على ان ضعف هذا الشرط ثابت له فى نفسه فليتأمل انتهى (وأقول) قد تمنع دلالته على ماذكر لجواز ان يكون قوله وهو غير مستقيم ردا لقوله ان المعارض يبطل اعتبارها بانه لا يبطل اعتبارها فى نفسها بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطتها بدون مرجح وكيف يكون ضعيفا فى نفسه مع انه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع انه لا سبيل اليه فليتأمل (قوله كما تقدم أخذه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب المتقدم اخذه انه شرط فى الفرع لا فى ثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هوس ظاهر لظهور ان ليس المراد بقول الشارح هناك لانها تؤل الى شرط فى الفرع وهو ان لا يعارض انها تؤل الى شرط فى ذات الفرع اذ لا يتوهم عاقل ان المعارضة فى ذات الفرع بل هو المحال الظاهر ان تعلق المعارضة التى

وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل (قيل ولا فى الفرع) أى ويشترط ان لا تكون معارضة بمناف موجود فى الفرع أيضا لان المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم فى الفرع ومع وجود المنافى فيه المستند الى قياس آخر لا يثبت قال المصنف مثاله قولنا فى مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيعارضه الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين انتهى وهو مثال للمعارض فى الجملة وليس منافيا وانما ضعفوا هذا الشرط وان لم يثبت الحكم فى الفرع عند انتفائه لان الكلام فى شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم فى الفرع كما تقدم أخذه من قوله وتقبل المعارضة فيه الى آخره ولا يقدح فى صحة العلة فى نفسها



ذكروها بذات الفرع بل المراد انها تؤل الى شرط فى اثبات الحكم للفرع ولهذا قال الشارح هناك أيضا وصورتها فى الفرع ان يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أوضده الخ فاعتبروا ياأولى الابصار ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نغمة فى الطنبور حيث قال ثم اعلم ان الكلام هنا ليس فى شروط العلة كما قال بل فى شروط الالحاق بها أى بسببها والالحاق بسببها هو اثبات الحكم فى الفرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى (وأقول) لا يخفى على ذى لب سقوط هذا الكلام اما قوله ليس فى شروط العلة كما قال بل هى فى شروط الالحاق بها فلانه لا معنى لشروط العلة فى هذا المقام الا شروط الالحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعضد بشروط العلة وذكروا منها هذا الشرط وغيره فسقط قوله ان الكلام هنا ليس فى شروط العلة بل فى شروط الالحاق بها لانهما بمعنى واحد عندهم فى هذا المقام ومن العجائب نسبة هذا التعبير أعنى شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع انه تعبير القوم ولا منشأ لهذا الا فرط التعصب والشغف فى التحرش بهذا الامام ويلزمه ان يناقش القوم أيضا فى قولهم شروط للاصل وقولهم شروط الفرع اذ ماذكروه ليست شروطا لذات الاصل ولا لذات الفرع بل للالحاق بالاول والحاق الثانى بغيره واما قوله والالحاق بسببها الخ فلانه لا يخفى ان معنى شروط الالحاق بسببها وشروط اثبات الحكم فى الفرع بسببها الذى هو معنى ذلك انما هو فى الحقيقة شروط سببيتها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم فى الفرع انما هو فى الحقيقة شروط محاذيته لثبوت حكم الاصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هى شرط الآخر على ان الشارح انما قال لثبوت الحكم فى الفرع ولا خفاء فى ان ثبوت الحكم فى الفرع غير اثبات الحكم فى الفرع بسبب العلة وان شروط أحدهما لا يلزم ان تكون شروط الآخر ولهذا قال ولا يقدح فى صحة العلة فى نفسها ومعنى فى نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم فى الفرع فلا ينافى ان المراد بالعلة فى نفسها العلة باعتبار صحة الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لان الكلام فى شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح فى هذه المواضع والحاصل ان العلة صحيحة فى نفسها صالحة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع منع من العمل بذلك الالحاق وثبوت الحكم بالفرع فعليك بالتامل ولا تهولنك تلك التهويلات (قوله وانما قيد المعارض بالمنافى) أقول قد اطنب المصنف فى شرح المختصر فى الاستدلال على حمل المعارض فى كلامه على المنافى ورد ماوقع لشراحه من حمله على غير المنافى وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال هنا فقوله اعلم ان التقييد بالمنافى خلاف ما فى المختصر وشروحه للعضد وغيره قلنا اما كونه خلاف ما فى المختصر فهو ممنوع لان ما فى المختصر محمول على المنافى عند المصنف كما قرروا اما كونه خلاف ما فى شروحه فلا يضر المصنف شيأ لان المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من حمله على غير المنافى فكيف مع ذلك يرد عليه بمجرد كلامهم وقوله ولا يخفى ان التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروح المختصر قلنا لا أثر لذلك مع ما تبين من مخالفة المصنف اياهم ورده عليهم وقوله فالاولى عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه

وانما قيد المعارض بالمنافى لانه قد لا ينافى كما سيأتى فلا يشترط انتفاؤه ويجوز ان يكون هو علة أيضا بناء على جواز التعليل بعلتين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكلية اكتفاء بقوله فيما سيأتى واما انتفاء المعارض فمبنى على التعليل بعلتين قلنا هذا ممنوع لان ما يأتى فى المعارض غير المنافى كما هو صريح كلام المصنف الآتى وما هنا فى المنافى وما يأتى مبنى على التعليل بعلتين وما هنا لا ينبنى على ذلك بل يأتى على الجواز وعدمه اذ مع المنافاة لا يتأتى التعليل بهما والحاصل ان ما يأتى هو مفهوم ما هنا ومبناه غير مبنى ما هنا فكيف يكون الاولى حذف ما هنا فان قلت لا حاجة الى الجمع بينهما بل يكفى الاقتصار على الآتى مع اطلاقه فيشمل المنافى وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع بينهما ابلغ فى بيان كل مع ما فيه من التنبيه فى الموضع الاول على تقييد اطلاق ابن الحاجب فليتأمل (قوله ان لا تخالف نصا أو اجماعا) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب محصل كلام الشارح كغيره ان لا يخالف حكمها الثابت لها فى الفرع نصا أو اجماعا ولا يخفى ان هذا لا فائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثر انتهى (وأقول) ما زعماه من نفى الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهى الاشارة الى ان مخالفة النص كما تؤثر فى جانب الفرع تؤثر فى جانب العلة أيضا فهى مفسدة لكلا الحالتين ومانعة له من الصلاحية فيصح ان يضاف فساد القياس الى كل منهما ولا يتعين اضافته الى خصوص واحد منهما كما يصح ان يضاف اليهما جميعا وهو أبلغ فى رده من اضافته الى أحدهما وكفى بهذا فائدة وله نظائر فى كلامهم (قوله وان لا تتضمن زيادة عليه ان نافت الزيادة مقتضاه) عبارة ابن الحاجب وان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه انتهى وشرحها العضد بقوله ما نصه ويشترط فى المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص أى حكما فى الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم مما أثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فتعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالابطال والا جاز انتهى فهو كابن الحاجب من الذاهبين الى اطلاق هذا الشرط حيث قررا الاطلاق ثم حكيا التقييد بقيل وقوله زيادة على النص أى على حكم النص أى الحكم الذى أفاده وقوله أى حكما فى الاصل الخ تفسير للزيادة أى يشترط فى المستنبطة ان لا تتضمن حكما فى الاصل غير الحكم الذى اثبته النص فى الاصل وقوله لانها انما تعلم الخ استدلال على هذا الاشتراط أى وانما اشترط ذلك فى المستنبطة لانها انما تعلم من الحكم الذى أثبت بالنص فى الاصل فهى فرع حكم الاصل فلو اثبت بها حكم فى الاصل لكان فرعا لها وذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لانها فرع الحكم الذى أفاده النص والحكم الذى اثبت بها زائد على ذلك الحكم الذى أفاده النص فهنالك حكمان أحدهما افادة النص وهى فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم وثانيهما الحكم الذى افادته هى زيادة على الاول وهو فرع لها وليست هى فرعا له فلا مدخل للدور باعتباره أيضا (لانا نقول) العلة المستنبطة انما تستنبط من الحكم الذى هى علة له فأى حكم فى الاصل فرضت علة له كانت مستنبطة منه فاذا كان ذلك الحكم الذى افادته حكما فى الاصل كانت مستنبطة منه فهى فرعه وقد افادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال وقوله فيلزم التقابض الخ أى فقد أفادت هذه العلة حكما فى الاصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لا تخالف نصا أو اجماعا) لانهما مقدمان على القياس مثال مخالفة النص قول الحنفى المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع سلعتها فانه مخالف لحديث أبى داود وغيره أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه فى عدم الوجوب بجامع السفر المشق فانه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه (وان لا يتضمن زيادة عليه) أى على النص (ان نافت الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذى أثبته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض
لهذا وسكت عن ذاك قال المولى التفتازانى واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا
يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية
لحكم الاصل فنعها وجوز غير المنافية انتهى وقوله وهو نسخ الخ فعلى هذا يجتمع محذوران
الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثانى غير محذور عند المصنف لما قدمه من
تصحيح جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط فى المستنبطة ان لا تتضمن
زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم
الاصل فهى مما يكر على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كر على أصله بالابطال يكون باطلا
وقوله والاجاز أى وان لم تكن الزيادة منافية جاز ان تتضمنها المستنبطة هذا شرح كلامه ومنه
يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور
لازما سواء أنافت أم لا كما هو ظاهر مما تقرر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد
واما قول الشارح بان يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه أى فى ذلك
الوصف منافيا للنص أى لمقتضاه الذى هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذى
دل عليه النص ففيه تصريح بمخالفة العضد فى تصوير هذه المسئلة لان العضد فسر الزيادة
فيها بحكم فى الاصل كما تقدم والشارح فسرها بقيد فى العلة زاده الاستنباط على الوصف
الذى دل النص على عليته ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التى هى ذلك
القيد وان توقفت على النص والحكم الذى دل عليه الا انه مما لا يتوقفان عليها اذ لم يثبت
واحد منهما بها واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين
كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط ويجب تقديم النص
وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمنها زيادة
قيد فى العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا
ممنوع يؤيد المنع انه لو علات الحرمة فى مثال العضد السابق بانه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة
حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكيل على الطعم الذى أفاد النص عليته هكذا يظهر فى هذا
المقام وما سلكه الشارح فى تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشى من شراح هذا الكتاب
وكغير العضد من شراح المختصر كالاصفهانى والمصنف وصاحب الجوهر الفريد ولم أر أحدا
نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقتها لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا فى ذلك
بيانا واذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الكورانى شرحا لكلام المصنف ما نصه ومن
شروطها اذا كانت مستنبطة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم وتؤخذ
من حكم الاصل فلو أثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع
من اثبات الزيادة لها وبما ذكرنا تبين فساد ما اختاره المصنف من شرط المنافاة وفاقا للآمدى
وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اه ووجه
فساده أن اعتراضه هذا انما يأتى على طريق العضد وقد علمت انها خلاف طريق المصنف
وشراحه فلا معنى لحمل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا الغفلة الفاحشة وعدم

بان يدل النص على علية
وصف ويزيد الاستنباط
قيدا فيه منافيا للنص فلا
يعمل بالاستنباط

التمييز بين الطريقين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على تصريحه فانه فى شرح
المختصر مع تصويره بتصوير الشارح لماساق قوله وقيل ان نافت مقتضاه قال وهو الصحيح
عندى وانما يتجه الاول لو كانت الزيادة على النص نسخا وليس كذلك عندنا اه وتأمل قوله
وسقط ماتوهم من بناء هذا الخ فانه من الغلط بمكان سواء أراد بهذا الاشارة الى اصل المسئلة
أوالى مااختاره المصنف لان المبنى على ماذكر انما هو اطلاق الشرط عن ذلك التقييد
كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندى وانما يتجه أى الاطلاق بناء
على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لان النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهره صحة
التعليل وان النص راجح وعبارة العضد وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ
له فهو مما يكر على أصله بالابطال اه ووافقه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة ان
كلا صالح غير ان النص مقدم والذى فى العضد ان العمل بالاستنباط حينئذ يلزمه فساد مانع
من العمل به فليراجع اه (وأقول) يظهر لى ان الاعتراض بما فى العضد تخليط فان ما فى العضد
مبنى على ان الزيادة نسخ وماذكره الشارح تبعا للمصنف مبنى على انها غير نسخ وأيضا فقد
علمت اختلاف طريقى المصنف والعضد واختلاف تصوير المسئلة عليهما وان المحذور على
طريق العضد مفقود على طريق المصنف فتأمل (قوله وانما يتجه) أى الاطلاق قال شيخنا
العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العضد ويشترط فى المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة
على النص أى حكما فى الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فتعليل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع
ان النص لم يتعرض له انتهى ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فانه أورد ما قبل
التمثيل من عبارة العضد هذه ثم قال وقضيته عدم الاتجاه مطلقا اه (واقول) يظهر لى أنه أيضا
تخليط واشتباه لما تقدم من اختلاف طريقتى المصنف والعضد ولزوم الدور على طريق العضد
دون طريق المصنف فاطلاق عدم الاتجاه على طريق العضد للزوم الدور عليها لا يقتضى اطلاقه
على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين نعم بقى ههنا بحث آخر
وهو انه ظهر مما بيناه انه لا خلاف فى المعنى بين الطريقين وانه لم تشتمل واحدة منهما على ما يرد
الاخرى وان التقييد محتاج اليه على طريق المصنف غير محتاج اليه على طريق العضد وحينئذ
يتوجه ان يقال لا حاجة الى ما سلكه المصنف كالآمدى وغيره لامكان تصوير المسئلة بما قاله
العضد فيستغنى عن التقييد ولا حاجة الى ما سلكه العضد لامكان تصوير المسئلة بما قاله
الشارح كالاصفهانى وغيره كما تقدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم الا ان يكون كل فريق
قد قام عنده ان ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافا لمن اكتفى
بعلية مبهم مشترك) قال شيخ الاسلام والكلام فى عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين
فاكثر اذا لم تثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيه قولنا من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه
أحدث لانه اما ماس فرج آدمى او لامس غير محرم لان كلا من المس واللمس يثبت عليته للحدث
فى الجملة اه (وأقول) هنا أمور الاول انه يندفع بما قاله قول الكمال فى نسخة ما نصه قوله خلافا
لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين يقتضى ان الراجح انه لا يصح التعليل بمبهم من أمرين أو نحوهما

لان النص مقدم عليه (وفاقا
للآمدى) فى هذا الشرط
بقيده وغيره أطلقه عن هذا
القيد قال المصنف
كالهندى وانما يتجه بناء
على أن الزيادة على النص
نسخ وهو قول الحنفية كما
تقدم (و) من شروط
الالحاق بالعلة (أن تتعين
خلافا لمن اكتفى بعلية
مبهم) من أمرين مثلا
(مشترك) بين المقيس
والمقيس عليه

ح ت ه

من المحصور فى عدد خاص وهو خلاف ماذكره أصحابنا فى تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى
فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فانهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا
وعللوا ذلك بانه اما ماس فرج أو لامس أجنبى أو أجنبية انتهى وأما قوله فى أخرى مانصه قيد
المبهم بكونه مشتركا بين المقيس والمقيس عليه تنبيها على انه محل النزاع أما التعليل بمبهم غير
مشترك فقد اكتفى به أصحابنا فى تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة
من الخنثى فرج النساء فانهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا وعللوا ذلك بانه اما ماس فرج
أو لامس أجنبى أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج الى التامل لانه ان أراد بكون التعليل بالمبهم
غير مشترك أنه لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركا بينه وبين ذلك الفرع لزم اثبات
الأحكام بمجرد التعليل من غير ان يتحقق هناك قياس وهو فى غاية الاشكال لان مجرد التعليل
خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت فى ان التعليل من أى أنواع
الادلة حتى ظهر لى أنه اشارة الى قياس وان عسر بيانه فهو من نوع القياس وان أراد بذلك ان
هناك أصلا يلحق به فكيف يصح الالحاق مع عدم اشتراك العلة فليتأمل * والثانى ان ذلك المبهم
ان كان المراد به الاحد الدائر أى القدر المشترك فهذا معين لا مبهم فكيف يصدق عليه تصوير
المسئلة وكيف يجرى فيه التوجيه المذكور المبنى على انه لا تعين لذلك المبهم المشترك وأيضا فلا
يصح جعل القدر المشترك العلة الا ان ثبتت علية كل من الامرين أو الامور وهو خلاف صورة
المسئلة كما علمته عن شيخ الاسلام وان كان المراد به واحدا بخصوصه معينا فى الواقع لكنه
لم يتعين فى الظاهر فكان ينبغى ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته فى الاصل ووجوده
فى الفرع اذ حيث علم اشتراك الاصل والفرع فى علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ
وان لم تتعين العلة لنا وان كان المراد به واحدا من أمور لم تثبت علية شئ منها لكن يحتمل علية
واحد منها فهذا مما لا ينبغى ذهاب أحد اليه اذ كيف يصح الالحاق لا بواسطة شئ ثبتت عليه
فلتحرر المسئلة * والثالث أن قوله اذا لم تثبت علية كل منهما أو منها ظاهره وان لم تثبت علية شئ
منهما أو منها بل أو ثبت عدم علية كل منهما أو منها ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم
اتجاه فرض الخلاف فى المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف فى المعين اذ لا تفاوت بينهما على كلا
القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا اذا ثبتت علية أحد الامرين أو الامور دون
الباقى اذ الجمع حينئذ بالاحد الدائر يفضى الى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليته كما لا يخفى وقد
جعل الزركشى وغيره هذه المسئلة هى التى ذكرها الصفى الهندى فى نهايته بقوله قال بعضهم
يجوز الالحاق بمجرد الاشتراك فى الوصف المطلق العام وأطبق الجماهير على فساده من حيث ان
ذلك يقتضى ثبوت أحكام متناقضة فى الفرع الواحد لانه ما من فرع يفرض الا ويشبه أصولا
كثيرة متناقضة الاحكام فى أوصاف عامة فلو جاز الحاق الفرع بالاصل بمجرد الاشتراك فى
الوصف العام لجاز الحاق كل فرع بكل الاصول اذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه
بالبعض الآخر وحينئذ يلزم ثبوت الاحكام المتناقضة فى كل واحد من الفروع ولان ذلك
يفضى الى التسوية بين المجتهد والعامى فى اثبات الاحكام الشرعية فى الوقائع الحادثة لانه
ما من عامى جاهل يفرض الا ويعلم ان هذا الفرع يشبه أصلا من الاصول فى وصف عام فيثبت

لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذى هو الدليل ومن شان الدليل أن يكون معينا فكذا منشأ المحقق له والمخالف يقول المبهم المشترك يحصل المقصود (و) من شروط الالحاق بالعلة (أن لا تكون وصفا مقدرا وفاقا للامام) الرازى قال لا يجوز التعليل به خلافا لبعض الفقهاء مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعى فى المحل اثره اطلاق التصرفات

حكمه فيه لاشتراكهما فى ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضى الله عنه اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك ويكفى فى كون الشئ شبيها للشئ أو نظيراله الاشتراك فى وصف واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة وجوابه منع تحقق الشبه والنظارة بمجرد الاشتراك فى الاوصاف العامة نحو المذكورية والمعلومية والخبرية مع انه لا يعد أحدهما شبيها او نظيرا للآخر بل لا بد من الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم أيضا لكن فى مطابقتها التصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظر لا يخفى فلتراجع المسئلة ولتحرر (قوله لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس) قال شيخنا العلامة أى تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع المحققة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم فى حكمه لمساواته له فى علته وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس اذ هى نفس ماهيته فان قيل اذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فاين المدلول قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التمحل الخارج عن حد المعقول أحوج اليه تعريف القياس بالحمل المذكور امامن عرفه بمساواة فرع لاصل فى علة حكمه فلا حاجة الى هذا التمحل اذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أى قوله المحققة للقياس انها من اركانه وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتمحل الذى ذكره مخالفة كون التعدية هى نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشئ لذلك الشئ وقد اتحدا هنا فجوابه انا لا نسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم وهذا ليس تمام ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه الصريح فى ان له معتبرات زائدة على ذلك وجزء الشئ محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ يبطل ما ادعاه من دعوى التمحل والخروج عن المعقول وان أراد به كون المدلول ثبوت الحكم فى الفرع فان كان وجه كونه تمحلا أن القياس الذى هو التعدية هو اثبات الحكم فى الفرع وكون اثبات الحكم فى الفرع دليلا على ثبوته فيه تمحل فان كان وجه التمحل انه أريد بثبوته فى الفرع ثبوته فى نفس الامر فهو فاسد اذ الاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت فى نفس الامر وان أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد فمآله الى اعتقاد الثبوت الذى هو معنى الاثبات فيتحد الدليل والمدلول فلا نسلم ان القياس هو الاثبات المذكور لما تقدم أول الباب ان المراد بالحمل فى تعريف القياس هو وجوب التسوية فى الحكم كما قاله العضد أو التسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرمانى أو اعتقاد المساواة كما قاله والد المصنف والظاهر انه المراد من التسوية فالعبارتان بمعنى واحد وحينئذ فالدليل هو التسوية بينهما فى الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما فى الحكم على ما تقرر والمدلول هو ثبوت هذا الحكم فى الفرع ولا تمحل فى هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى فان التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل فى الفرع فلا تمحل ولا خروج عن المعقول أيضا نعم قد يستشكل المراد بالتعدية فى هذا المقام لانه ان أريد بها ثبوت الحكم فى الفرع فهذا ثمرة القياس كما تقدم فى عبارة السعد وهو ظاهر وثمرة القياس تتأخر عنه فلا تكون محققة له اذ

المحقق للشيء لايتأخر عنه ولا بحسب الرتبة كما لايخفى وان أريد بها اثبات الحكم فى الفرع فهو
متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب فى كلام والد المصنف التصريح بانه نتيجة
القياس فلا يكون محققا له لما ذكر وان أريد بها التسوية بينهما فى الحكم فلا يخفى فساده اذ
التسوية بين الامرين فى الحكم لا يعقل اتحادها مع تعدية الحكم من أحدهما الى الآخر
للقطع باختلاف هذين المفهومين وان أريد بها شئ خارج عن جميع ذلك فينبغى تصويره ويجاب
بان المراد بها التسوية أو اعتقاد التسوية بينهما فى الحكم قولكم فلا يخفى فساده قلنا ممنوع
قولكم اذ التسوية لا يعقل اتحادها مع التعدية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا التعدية بالتسوية
وانما كان يصح هذا لو قررنا ان التعدية شئ آخر مباين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما
فليتأمل وأما الثانى فلا نسلم من لازم المحقق للشئ كونه من اركانه فان شروط وجود الشئ
محققة له وليست من اركانه وكذا العلل العقلية محققة لمعلولها وليست من اركانه وهذا ظاهر
ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة اذ قوله المتعدية محققة للقياس غير صحيح فليتأمل (قوله
وكأنه ينازع) يعنى انه لما لم يمكنه منع التعليل بالملك لوقوعه فى كلام أئمة الشرع احتاج الى
منع كونه مقدرا ويظهر ان المراد انه يمنع كون الملك معنى مفروضا لا تحقق له فى نفس الامر
بل مجرد اعتبار المعتبر ويجعله معنى محققا شرعا فى نفس الامر لا يتوقف تحققه على اعتبار
معتبر بمعنى ان فى نفس الامر معنى هو مسمى الملك شرعا الا أنه مع اعترافه بانه لا تحقق له الا
بحسب الاعتبار يجعله محققا شرعا فانه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول اليه وظاهر أن الذى يقوله
فى الملك يقوله فى الحدث ونحوه مما وصف بالتقدير فتضعيف شيخ الاسلام ما قاله المصنف
كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخرجه عن كونه مقدرا وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعليل
بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالاعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا مرخص فيه نظر
ظاهر فليتأمل (قوله ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار) قال الكورانى فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن
لا يكون الفرع منصوصا بموافق خلافا لمجوز دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على
ما يوافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه
فما التوفيق وما حاصل كلامه أولا وآخرا قلت قد ذكر المصنف فى شرح المختصر أن النص
الدال على ثبوت الحكم فى الفرع ان كان هو الدال على حكم الاصل بعينه فالقياس باطل اذ
ليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس لان دلالة النص فيهما على السواء وأما
أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يوجد نص دال على أصل يشاركه
الفرع فى علته فهذا يبنى على ان ترادف الادلة على مدلول واحد يجوز أم لا فالاكثرون على
جوازه وبهذا يظهر أن قوله ولا يكون منصوصا بنص موافق هو الذى يتناول الاصل والفرع
نص واحد وما جوزه ثانيا هو الذى يكون النص الدال على ثبوت الحكم فى الفرع غير النص
الدال على حكم الاصل الا أن تعليله فى المتن لا يوافق مقصوده لان جواز الثانى وفاق لمجوزى
دليلين لا أن منع الاول خلاف لهم لان القياس فى الاول باطل فلا دليل الا النص فلو قال وشرط
حكم الفرع أن لا يكون منصوصا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاقا لمجوزى دليلين على مدلول

واحد

انتهى وكأنه ينازع فى
كون الملك مقدرا
ويجعله محققا شرعا ويرجع
كلامه الى أنه لا مقدر يعلل
به كما فهمه عنه التبريزى
فينتفى الالحاق به كما قصده
المصنف (و) من شرط
الالحاق بالعلة (أن لا يتناول
دليلها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار)
للاستغناء عن القياس
حينئذ بذلك الدليل مثاله فى
العموم حديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمثل فانه دال
على علية الطعم

واحد خلافا للغزالى والآمدى لسلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا وأما قوله وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه فى شرط العلة لا تعلق له بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكورانى بحروفه (وأقول) هو كما ترى من ركاكة اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامى المصنف الاول والثانى رد ما قاله الشارح المحقق من أن فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا وقع فى هذا الفساد الظاهر فانه لا يخفى فساد حمله قول المصنف ولا يكون منصوصا بنص موافق على ما اذا تناول الاصل والفرع نص واحد لان هذا مقدم فى شروط الاصل حيث قال وأن لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع فلا معنى لاعادته فى شروط الفرع ولمنافاته لقوله خلافا للجوزى دالين على ما اعترف هو به فى قوله الا ان تعلله لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لعاقل حمل بعض جملة على ما ينافى باقيها مع اعترافه بالمنافاة ثم يتكلف مثل تلك التكلفات الركيكة الفاسدة لاجل مجرد الرغبة فى مخالفة الشارح المحقق فيما قال فالصواب حمل قول المصنف المذكور على نفى النص الذى يخص الفرع كما فعل الشارح المحقق وغيره والحكم بمخالفة ما فى شرح المختصر لما فى المتن وحينئذ ثبتت المخالفة بين كلامى المتن ويسقط هذا الجمع الذى توهمه الكورانى لمسخه كلام المصنف وتحريفه عن مواضعه ثم رأيتنى قلت أيضا قول المصنف والشارح ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار الى آخره يرد عليه انه مستغنى عنه بموضعين سبق أحدهما قوله فى شروط الاصل وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع والآخر قوله فى شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا بموافق ويجاب بانه ذكر المواضع الثلاثة اشارة الى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره فى جانب كل من الاصل والفرع والعلة وحكمته بيان قوة خلل القياس حينئذ حيث عم أعنى الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها وأيضا فيه اشارة الى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بانه لا يتعين ومثل ذلك مما يقصد للمصنفين كثيرا كما لا يخفى على المتتبع على انه يمكن ان يتناول دليل العلة حكم الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناصا على حكم الفرع كان يقال الربا فى البر وعلته الطعم وهذه علة الربا فى كل مطعوم ثبت فيه الربا فليتأمل انتهى (قوله فلا حاجة فى اثبات ربوية التفاح الخ) قال شيخنا الشهاب من هنا تعلم ان قول الفقهاء فى الفروع نص فى الحديث على البر ويقاس عليه ما فى معناه من المطعومات غير صحيح نظرا الى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما سبق ان الجمهور على خلاف هذا الشرط وان المصنف رجح ذلك فى شرح المختصر وكلام الفقهاء المذكور مبنى عليه فهو صحيح أى صحيح (قوله والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل الخ) فيه أمران أحدهما أنه لا يقال لا حاجة لذكر ذلك لانه مستفاد من قوله السابق فان كانت قطعية فقطعى أو ظنية فقياس الادون لانا نقول هذا غلط واضح أما أولا فلان المذكور هنالك قطعية القياس وان كان حكم الاصل ظنيا كما صرح به قول الشارح هنالك فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك فشرطوا فى قطعية القياس القطع بعلية الشئ فى الاصل والقطع بوجود ذلك الشئ فى الفرع أعم من أن يكون حكم الاصل قطعيا أو ظنيا ومن غير

فلا حاجة فى اثبات ربوية التفاح مثلا الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله فى الخصوص حديث من قاء أو رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس فى نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس القئ أو الرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف (والصحيح) أنه (لا يشترط) فى العلة المستنبطة (القطع بحكم الاصل

تقييد للعلة بالمنصوصة أو المستنبطة وظنية القياس أى وان كان حكم الاصل قطعيا فشرطوا
فى ظنيته أن يظن علية الشئ فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع من غير تقييد للعلة بما ذكر
أيضا والمذكور هنا أنه لا يشترط فى العلة المستنبطة القطع بحكم الاصل ولا بوجود العلة
فى الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فاين أحد هذين الوضعين من الآخر وأما ثانيا
فلو تنزلنا الى هذا الوهم لكن تقسيم القياس الى قطعى وظنى ليس فيه تصريح باعتبار كل منهما
حتى يستفاد من التقسيم صريحا عدم اشتراط القطع بحكم الاصل وبوجود العلة فى الفرع
وأما ثالثا فلو تنزلنا أيضا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا (لا يقال) كان
يمكن الاشارة اليه عقب ما سبق (لانا نقول) ذكره استقلالا أبلغ فى وجوده حيث يكون مراده
بالقصد والاستقلال فليتأمل والثانى قال الكمال تبع المصنف ابن الحاجب فى ذكره هذا فى
شروط العلة ولا خفاء فى أنه أليق بشروط حكم الاصل وعلى الاليق جرى شيخنا فى تحريره
(وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عده فى شروط العلة ودفع ما يتوهم من
أليقيته بشروط حكم الاصل من أنه لا يصلح لعده فى شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله وأما
قول المصنف كالمختصر ولا القطع بوجودها فى الفرع فهو أليق بشروط العلة منه بشروط
الفرع فليتأمل (قوله بان يكون دليله قطعيا الخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعى المتن
لا يتسبب عنه القطع بدليل لان قطعى المتن ظنى الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبنى على أن
الشارح أراد بالقطعى قطعى المتن فقط وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز أن يكون
أراد قطعى الدلالة أيضا وأن يكون من فى قوله من كتاب أو سنة تبعيضية لا بيانية فان فيهما ما هو
قطعى الدلالة ولو بمعونة القرائن بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل
يكفى الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والعجب
من قول الشيخ لان قطعى المتن ظنى الدلالة وصوابه لان قطعى المتن قد يكون ظنى الدلالة أولا
يجب أن يكون قطعى الدلالة أو نحو ذلك اللهم الا أن يكون فى النسخة الواقعة لى من كلامه
سقم (قوله من كتاب أو سنة متواترة) قال شيخ الاسلام أى أو اجماع قطعى اه ويمكن أن
يوجه اسقاط الاجماع بأن الاستنباط انما يكون فى الحقيقة من مستنده اذ الفرض أن
لا اجماع على العلة فليتأمل (قوله ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابى) أى مذهبه فى الفرع أى
لا يشترط فى صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضى خلاف ما هو حكم الفرع عند الصحابى لان
الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعلة استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره
وسيأتى جواب ذلك فى قول الشارح وأما مذهب الصحابى الخ وحاصله كما هو ظاهر منه أن
مذهب الصحابى غير حجة فلا يجب اتباعه فيه ولا يضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة
أخرى منه تقتضى ما ذهب اليه لان ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لان قوله ليس حجة سلمنا
انه حجة لكن لا نسلم انه أخذ مذهبه من هذا النص لعلة استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذه
من دليل آخر لعلة استنبطها من ذلك الدليل الآخر وأما قوله والخصم يقول الظاهر استناده
الى النص المذكور فقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وعبارة العضد موافقة لهذا الحاصل
فانه قال ومنها أى ومن الامور التى اشترطت فى العلة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أى مخالفة

بان يكون دليله قطعيا من
كتاب أو سنة متواترة (ولا
انتفاء مخالفة مذهب
الصحابى) أى مخالفتها له
(ولا القطع بوجودها فى
الفرع) بل يكفى الظن بذلك
وبحكم الاصل لانه غاية
الاجتهاد فيما يقصد به العمل

العلة أى مخالفة مقتضاها لمذهب صحابى والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابى فلان الظاهر أخذه من النص والاحتمال أى احتمال كون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع الظهور أى ظهور أخذه من النص انتهى وأما قول الزركشى فى تقرير هذا الشرط وتبعه العراقى ما نصه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابى وهو أيضا باطل لانه ليس بحجة وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس اه فلا يوافق هذا الحاصل الذى تقرر عن الشارح كالعضد نعم بقى أن يقال عليه ان احتمال أخذه من أصل آخر لا يندفع به الاشكال لان التفريع على تسليم أن مذهبه حجة فأخذه من أصل آخر يعارض أخذكم من هذا الاصل فالحاصل أن أخذه اما من هذا الاصل فيدفع أخذكم منه أو من أصل آخر فيعارض أخذكم ويحتاج للمرجح فليتأمل (قوله والمخالف) أى فى الاكتفاء بظن وجودها فى الفرع وبحكم الاصل وعبارة العضد من شرط القطع فى حكم الاصل ووجود العلة فى الفرع نظرا الى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل اه وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات ظن حكم الاصل وظن علية الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها فى الفرع فيكون المراد بالكثرة ما زاد على أقل التعدد وهو اثنان وذلك حاصل فى الثلاثة وهذا ان كان الاستنباط من الحكم المظنون لا يفيد الا الظن فان تصور افادته القطع أريد بكثرة المقدمات ظن حكم الاصل وظن وجود العلة فى الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد وقد يقال اثبات الحكم فى الاصل من دليله الظنى قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق بانضمامها الى ظن وجود العلة فى الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف وقوله فربما يضمحل ان ادعى غلبة اضمحلاله أو كثرته فهو ممنوع أو احتماله فى الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة المقدمات غالبا أو كثيرا ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال الكمال قد مر أن اللائق الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مر وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ اه (وأقول) قد مر جواب ذلك فراجعه (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ) قال شيخنا العلامة صادق على كل من وصفى أصل القياس المركب الاصل وقد مر أنه غير مقبول عند غير الجدليين فقوله هنا مبنى على التعليل بعلتين ينافيه فتأمل وقد يجاب بأن قوله أولا غير مقبول أى على الخصم والكلام هنا فى تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ما ذكره من الجواب صحيح واضح ولا ينافيه قول المصنف ولكن تؤل الى الاختلاف الخ حيث دل على أن الكلام بين المختلفين لانه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر بذلك القياس وأنه ناهض عليه أولا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن ابداء المعترض منهما وصفا غير ما أبداه المستدل محتملا لان يكون علة مستقلة دونه أو جزء علة مانع من ثبوت الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان عليته أو استقلاله والحاصل ان هنا غرضين أحدهما أنه هل يكفى فى الزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الاصل مع مخالفته فيما علل به المستدل والثانى أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافى فيحتاج المستدل الى ترجيح وصفه فالغرض فيما مر بيان الاول وفيما هنا بيان الثانى كما يصرح بذلك صنيع المصنف ولا غبار فى ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا يكفى وأما مذهب الصحابى فليس بحجة وعلى تقدير حجيته فمذهبه الذى خالفته العلة المستنبطة من النص فى الاصل بأن علل هو بغيرها يجوز أن يستند فيه الى دليل آخر والخصم يقول الظاهر استناده الى النص المذكور (أما انتفاء المعارض) للعلة بالمعنى الآتى له (فمبنى على التعليل بعلتين) ان قلنا يجوز وهو رأى الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه والا فيشترط (والمعارض هنا) بخلافه فيما تقدم حيث وصف بالمنافى (وصف صالح للعلية

ومن وافقه على الجمع بين الموضعين كابن الحاجب فليتأمل (قوله وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر اذ لا يظهر ترجيح احدهما على الآخر أو ابداء المعترض ما ادعى أنه جزء العلة الا بتكلف بان يراد الى ترجيحه بمعنى ترجيح استقلاله على اعتبار الآخر جزأ ولكن ذكر العضد ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلا وتارة يصلح جزأ للعلة حيث قال معنى المعارضة فى الاصل هو ان يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا أو غير مستقل بل جزأ أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الاول وأن يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيحتمل أن يكون جزء العلة فينبغى استقلال الاول مثاله أن يعلل القصاص فى المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز أن تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف فى قبول هذه المعارضة والمختار قبولها الخ وقال صاحب الجوهر الفريد فى شرح المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المقتضية بخلاف ما يريده المستدل كما يفهم من الدليلين المتعارضين بل العلة الصالحة لان يتعلق بها الحكم كما صلحت علة المستدل وينشأ عنهما الاختلاف فى الفرع لا فى الاصل فاذا اتفقا مثلا على أن البر ربوى واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبته كان للمعترض أن يقول لم لا تعلقت بالكيل أيضا وهو أيضا مناسب ويبين ذلك واذا لاحت مناسبتهما وضح أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم قال قاضى القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهى قلقة عاصية انتهى ويمكن حمل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتى وبيان استقلال ما عداه فى صورة كما سيأتى بيانه أنه فيه اشارة الى تصوير المعارضة بابداء أن وصف المستدل جزء العلة وما أبداه المعترض جزؤها الآخر والثانى أنه قد يستشكل أمثال ذلك بناء على ان العلة بمعنى المعرف اذ ما من وصف الا ويصلح أن يكون معرفا اذ لا معنى لكونه معرفا الا أن الشارع نصبه امارة على الحكم وما من وصف الا ويصلح لذلك اذ التعريف على هذا أمر وضعى فاى وصف وضع علامة كان معرفا فاى حاجة الى اعتبار الصلاحية وأى معنى لاعتبارها ويجاب بمنع ذلك لان للعلة وان كانت بمعنى المعرف شروطا كالظهور والانضباط وبان العلة لا طريق غالبا الى استنباطها ومعرفة ان الشارع ضبطها الا صلاحيتها ومناسبتها فليتأمل (قوله وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة لعل هذا مبنى على اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة اه (وأقول) ما ترجاه الشيخ ظاهر المنع جدا وهو قضية ما صرح به المصنف تبعا الامام الحرمين والآمدى وغيرهما من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلتين اذ هو مصرح بان قبول المعارضة وما يترتب عليه كالاحتياج الى جوابها مبنى على امتناع التعليل بعلتين كما أن امتناعها مبنى على جوازه ومن لازم امتناعها عدم الاحتياج الى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدى فى الاحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح الراء لها وان لم يكن مثله من كل وجه غير مناف له بالنسبة الى الاصل (ولكن يؤل الامر الى الاختلاف) بين المتناظرين فى الفرع (كالطعم مع الكيل فى البر) فكل منهما صالح لعلية الربا فيه (لا ينافى الآخر) بالنسبة اليه (ويؤل) الامر الى الاختلاف بين المتناظرين (فى التفاح) مثلا فعندنا هو ربوى كالبر بعلة الطعم وعند الخصم المعارض بان العلة الكيل ليس بربوى لانتفاء الكيل فيه وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر

اختلف الجدليون فى قبوله اى اعتراض المعارضة فنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع تعليل
الحكم الواحد بعلتين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لانه
اذا وجد فى الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة او لا يكون كذلك لا جائز أن
يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره فى امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او
الباعث وان كان القسم الثانى فاما أن يكون الحكم ثابتا لما ذكره المستدل لا غير أو لما ذكره
المعترض لا غير او لهما جميعا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزأها
لا جائز أن يقال بالاول ولا بالثانى فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الآخر مع
تساويهما فى الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع وبتقدير تساوى الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير
أن تكون العلة ما ذكره المعترض وبتقدير أن تكون العلة هى الهيئة الاجتماعية من
الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى ان وقوع احتمال من
احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن
بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحا للتعليل او لدخوله فيه والا فلا معارضة اه
وهى كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلتين فانه ردد بين أن يكون
كل واحد منهما علة مستقلة وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول وردد فى القسم
الثانى واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جائزا لانتفى القبول (فان قلت)
لا نسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلتين يدل على بناء قبول المعارضة من
الخصم على المنع لانه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان
قلنا بامتناع التعليل بعلتين أثر والا فلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت)
حمله على ما ذكر لا وجه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى
لتأثير المعارض الا احتمال عليته وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم
مما تقدم عن العضد وغيره أن كلا من وصفى المستدل والمعترض يحتمل أن يكون علة مستقلة
دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة ولا مرجح لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك
استغناء المستدل عن الترجيح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف فى شرح المختصر
بانه حيث وجد وصفان مناسبان حملا على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز
التعليل بعلتين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال فى الجوهر الفريد نقلا عنه ما نصه فان قلت تجويز
العلتين المستقلتين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتمعا بالاستقلال فى العلية لجواز أن
تكون العلة احدهما او أنهما جزآ علة والعلة مجموعهما او الاستقلال واذا تساوت هذه
الاحتمالات لم يقض بواحد منها بخصوصه الا بدليل (لا يقال) اذا كانت احداهما أجل وأنسب
من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجل عند التنافى ولا تنافى بينهما لامكان اعمالهما
بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من علل بعلتين قضى بالاستقلال حيث وجد
وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علتين على هذا الرأى لا يستحيل
فمن ظن أن التعليل بعلتين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدى رحمه الله تعالى فى كتابه منتهى السول بذلك حيث قال وأن لا تكون المستنبطة لها معارض فى الاصل لا وجود له فى الفرع الا على رأى من يجوّز تعليل الحكم الواحد بعلتين فاقتضى ان من يجوّز علتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المنافى وهو مراد الآمدى رحمه الله تعالى بالمعارض الى أن قال فى تتمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم يناف وجوّزنا التعليل بعلتين فلا يقدح بلا ريب اه ويتحصل من ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل منهما بانفراده بناء على جواز التعليل بعلتين وان احتمل أن تكون العلة أحدهما دون الآخر وأن تكون مجموعهما وان لم يقم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لا أثر له سواء وجد خصم أولا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا يشكل اطلاق ابن الحاجب ومن تبعه كالعضد ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سيأتى للشارح فى القوادح فى القسم الثانى من التأثير من بنائه قول المصنف هنالك وحاصله معارضة فى الاصل على جواز التعليل بعلتين وحكمه بسهوه فى هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة القدح بمجرد ابداء المعارض وان جوّزنا التعليل بعلتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومقتضى حمل هذا على ظاهره وتوجيهه بما بيناه هنالك فلعله يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقدح وان جوّزنا التعليل بعلتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر والفرق ممكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعترض دون وصف المستدل او جزئية وصف المعترض وان جوّزنا التعليل بعلتين لا سبيل الى نهوضه على الخصم وان صح اثبات الحكم به فى حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعترض نفى الوصف) قال الكورانى وفى عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفى الوصف وحذف المصنف لفظ البيان ناقلا عن والده أن النفى جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشئ المنفى وان كان متعديا فهو فعل المعترض هكذا نقل عنه وأنت خبير بان لزوم البيان عند القائل بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفى فعل المعترض او وصف الشئ بمعنى الانتفاء لان كلا منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد فى كسر القارورة وقال اذا كان النفى بمعنى الانتفاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهما نقيضان واذا كان فعل المعترض فيقابله الاثبات فهما ضدان وهذا كلام من لم يدر معنى الضد والنقيض لان الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى موضع واحد من جهة واحدة فالنفى باى معنى أخذ لا يكون ضدا لانتفاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن اه (وأقول) ما أحقه فى هذا الكلام بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشى وقد قال ما نصه وانما قال المصنف نفى الوصف ولم يقل بيان نفى الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لنكتة حكاها عن والده رحمه الله وهى أن النفى فى اللغة له معنيان أحدهما فعل الفاعل تقول نفيت الشئ فانتفى

(ولا يلزم المعترض نفى الوصف) الذى عارض به

وهذا هو أظهر المعنيين والثاني نفس الانتفاء تقول نفي الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا المعنى الثاني يكون الاثبات والنفي نقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء وأما اذا أردت بالنفي نفيك للشيء وبالاثبات اثباتك له فيكونان ضدين لانقيضين لانك قد لاتنفي ولاتثبت اذا ثبت هذا فقوله نفي الوصف أحسن من قوله بيان نفيه لان ابن الحاجب أراد بالنفي الانتفاء وأظهر معنييه خلافه والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج الى لفظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال ان ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لانهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا الى لفظة بيان بل كانت حشوا اه وحينئذ فنقول أما قوله ناقلا عن والده أن النفي جاء لازما ومتعديا الخ فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله وأنت خبير الخ فان هذا غلط في الفهم عنه لامنشاله الا الغفلة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ماذكره الزركشي بقوله اذا ثبت هذا فقوله نفي الوصف أحسن من قوله بيان نفيه الخ فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن الحاجب وبيان نكتة العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة الخ فاعلم أنه من الباطل الصريح والجزاف القبيح وذلك لانه لايخفى أن المناسب لمعنى النفي بالمعنى المصدري احد أمرين اما ذكر مايدل على الانتفاء كما أن معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر مايدل على الثبوت واما الحكم بالانتفاء اى التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت اى التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلا من الذكر والتصديق المذكورين أمر وجودي أما الذكر فلانه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لاعدمي وأما التصديق فلانه علم والتحقيق في العلم أنه كيفية والكيفيات من الموجودات وأن كلا من الذكرين أو التصديقين أمران وجوديان لايجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة اذ لايتصور في امر واحد من جهة واحدة أنه ذكر مايدل على الانتفاء وذكر مايدل على الثبوت ولا أنه التصديق بالانتفاء والتصديق بالثبوت فكون النفي والاثبات بالمعنى المصدري فيهما ضدين مما لا اشكال فيه ومن ثم صح ارتفاعهما اذ قد ينتفي كل من الذكرين وكل من التصديقين والضدان يصح ارتفاعهما وان لم يصح اجتماعهما ولو كانا نقيضين كما زعمه ماصح ارتفاعهما اذ النقيضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما ولما لم يهتد الكوراني للمراد بالنفي والاثبات بالمعنى المصدري قلد وهمه وهوسه فوقع فيما وقع وقال ما قال وهذا بخلاف النفي والاثبات بمعنى الانتفاء والثبوت فانهما نقيضان لان معنى الانتفاء هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت بلا اشكال فقوله وهذا كلام من لم يدر الضد والنقيض تقول قبيح وتهور صريح وقوله فالنفي بأى معنى أخذ لايكون ضد الخ باطل بلا شبهة لما تبين بما لامزيد عليه للعاقل وأما قوله ولم يرض بما خبط فهو مبني على تقوله وتهوره وقد ظهر بطلانهما وأنه لاخبط من العلامة بل ليس الخبط الا في نسبته الى الخبط * وكل اناء بالذي فيه ينضح * وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لاشبهة فيهما للعاقل ولا يرتاب فيهما الا الغافل أحدهما أن النفي فيها بمعناه الاظهر وفي عبارة ابن الحاجب بمعناه غير الاظهر واستعمال اللفظ في معناه

أي بيان انتفائه (عن الفرع) مطلقا لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك مطلقا ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذى هو المقصود (وثالثها) يلزمه ذلك (ان صرّح بالفرق) بين الاصل والفرع فى الحكم فقال مثلا لا ربا فى التفاح بخلاف البر وعارض علية الطعم فيه لانه بتصريحه بالفرق التزمه وان لم يلتزمه ابتداء بخلاف ما اذا لم يصرّح به (ولا) يلزمه أيضا (ابداء أصل) يشهد لما عارض به بالاعتبار (على المختار) وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كان يقول العلة فى البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلا ربوى وردّ هذا القول بانّ مجرّد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كاف فى حصول المقصود من الهدم (وللمستدل الدفع) اى دفع المعارضة باوجه (بالمنع) اى منع وجود الوصف المعارض به فى الاصل كان يقول فى دفع معارضة القوت بالكيل فى شئ كالجوز لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن النبى صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك موزونا او معدودا (والقدح) فى علية الوصف المعارض به ببيان خفائه او عدم انضباطه (وبالمطالبة) للمعترض (بالتأثير او الشبه) لما عارض به

الاظهر أحسن من استعماله فى غير الاظهر وثانيهما ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النفى فى معناه الاظهر والاخصرية مزية عند كل منهما لكون الاختصار مقصودا له كما هو معلوم ولا شبهة لمن عنده أدنى عقل فى اقتضاء هذين الوجهين حسنها ومزيتها فالمنازعة مع ذلك فى الاحسنية لا منشا لها الا انطماس البصيرة وانطفاء السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكورانى لم يزد فى هذا المقام على الخبط وكسر القوارير (قوله اى بيان انتفائه) هو كما لا يخفى تفسير للنفى فهو اشارة الى أنّ المراد به المعنى المصدرى المتعدى وليس اشارة الى حمله على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم (قوله وللمستدل الدفع بالمنع والقدح الخ) قال الزركشى للمستدل دفع المعارضة بوجوه أوّلها منع وجود الوصف فى الاصل ثانيها القدح فى الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به او غير منضبط او غير ظاهر او غير وجودى ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به مطلق القدح فى الدليل عليها والا لم يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحا خاصا اه المقصود نقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن يدخل فى قوله ونحوه منع نحو ظهور الوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع ذلك أيضا وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وانه أراد بقوله والا لم يعطفه عليه انه لو أراد بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله فى القدح ولم يرد انه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف لظهور جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المباينة وانّ قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده اى هما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اما أن يراد به عطف القدح على المنع ووجه العلم ما أشرنا اليه من أن الظاهر من التعاطف هو التباين وان جاز خلافه واما أن يراد به عطف القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضا كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده وان قوله يعلم أنه أراد قدحا خاصا اى لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من العطف كما تقرر واذا علمت ذلك ظهر لك ما فى قول الكورانى واعلم أنّ عطف القدح فى الوصف على المنع من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهرا أو منضبطا ويسمى عند المناظرين نقضا تفصيليا والمنع قد يكون بنقض اجمالى كما يقول المعارض دليلك ليس بتام وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأسا او لخفائه مع وجوده او لخلل آخر فى مقدمة من المقدمات المعتبرة فى الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن رجوع القدح الى المنع فجعله طريقا عاما مع أنه ذكر أنّ المراد قدح خاص لان المنع أيضا قدح وله خبط كثير فى هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقوله واعلم أنّ عطف القدح فى الوصف على المنع من عطف الخاص خطا قطعا وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمله أيضا فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

فى الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض الاجمالى وغير ذلك منع نحو ظهور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف فى الاصل يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشملهما الاول اذ ليس واحد منهما منعا فان خصصنا الاول بمنع وجود الوصف المعارض به فى الاصل كما ارتكبه الزركشى وأبو زرعة والشارح المحقق كالعضد وغيره وعممنا الثانى لذلك ولمنع نحو الظهور والانضباط ولبيان عدم الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عممناه أعنى الاول لمنع نحو الظهور والانضباط أيضا وخصصنا القدح ببيان نحو الخفاء كان من عطف المباين وكذا ان خصصناه أعنى الاول بمنع وجود الوصف العارض به فى الاصل وقصرنا القدح على ماعدا ذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلكه الزركشى وقوله لان القدح منع مقدمة معينة يرد عليه أن قصر القدح على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضا بيان نحو الخفاء وعدم الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى وهذا منشأ خطئه فانه توهم مما سمعه فى مقدمات الجدل مع الغفلة عن مقصود الائمة هنا ان المراد بالقدح المنع المذكور فزعم ان العطف من قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبهذا يظهر بطلان قوله وبعض الشارحين يعنى العلامة الزركشى غفل عن رجوع القدح الى المنع فانه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود المصنف كغيره بالقدح وانه أعم من المنع كما تبين ولاحظ مع ذلك قرينة ظهور العطف فى المباينة فحكم بانه من عطف المباين وان المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصرح بذلك قوله والمراد به افساد العلة الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدح وقوله ومن هذا العطف يعلم انه أراد قدحا خاصا اى وهو ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة فى صحة ذلك وانه لا غبار عليه وان صح غيره أيضا كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكورانى هو الذى غفل عن مراد المصنف وغيره بالقدح وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيرا ما يجىء الغلط من اهمال التمييز بين الاصطلاحات كما نص على ذلك الائمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله فجعله طريقا عاما مع انه ذكر ان المراد قدح خاص يعنى فوقع فى تناقض من الباطل الصريح والاشتباه القبيح وأخصية القدح بالمعنى الذى بيناه لا تنافى أعميته المرادة هنا وان قوله وله خبط كثير فى هذا الموضع أعرضنا عنه من التمويه الباطل والتشبع بالزور الذى لا يأتى بطائل وقد عرفت حال الشجرة وهى تنبئك عن الثمرة واعلم انا لسنا بصدد الدفع عن غير المصنف والشارح المحقق كما بينا ذلك فى أول الكتاب وانما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشى زيادة فى الفائدة واشارة الى أن الفساد الذى وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته عليهما وبالله المستعان واعلم أن ما ذكره المصنف من أن للمستدل الدفع بما ذكر قد يقال فيه انما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن منعنا التعليل بعلتين لكن ابن الحاجب مع قوله بجواز التعليل بعلتين اختار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلتين لا يمنع احتمال استقلال ما أبداه المعترض دون وصف المستدل او جزئيته للعلة فاحوج الايراد عليه الى الدفع فليتأمل ولتحرر المسئلة (قوله بان كان مناسبا او شبها) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله ان دليل العلية المناسبة كما سيأتى فى المسالك لا المناسب بل المناسب هو نفس الوصف

(ان لم يكن) دليل المستدل على العلية (سبرا) بان كان مناسبا او شبها لحصول معارضة الشئ بمثله بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قادح فيه واعاد المصنف الباء لدفع ايهام عود الشرط الى ما قبل مدخولها معه ومن أمثلته أن يقال لمن عارض القوت بالكيل لم قلت ان الكيل مؤثر

(وبيان استقلال ماعداه) اى ٧٠ ماعدا الوصف المعترض به (فى صورة ولو) كان البيان (بظاهر عام)

كما يكون بالاجماع (اذا لم يتعرض) اى المستدل (للتعميم) كان بين استقلال الطعم المعارض بالكيل فى صورة بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل والمستقل متقدم على غيره فان تعرض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه من القياس الذى هو بصدد الدفع عنه الى النص وأعاد المصنف الباء لطول الفصل (ولو قال) المستدل للمعترض (ثبت الحكم) فى هذه الصورة (مع انتفاء وصفك) الذى عارضت به وصفى عنها (لم يكف) فى الدفع (ان لم يكن) اى يوجد (معه) اى مع انتفاء وصف المعترض عنها (وصف المستدل) فيها لاستوائهما فى انتفاء وصفيهما بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفى فى الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذى صححه المصنف كما تقدم (وقيل) لم يكف (مطلقا) بناء على جواز التعليل بعلتين قال المصنف فى انتفاء وصف المستدل زيادة على عدم الكفاية الذى اقتصروا عليه

الذى هو العلة لا دليل العلية فكان الصواب أن يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال أما أولا فيبقى هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بمتعين لجواز رجوعه لوصف المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قرية والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علية وصفه سبرا بان كان وصفه مناسبا او شبها فانه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سبرا بل مناسبة او شبها واما ثانيا (قوله وبيان استقلال ماعداه) أقول فى ذكر الاستقلال اشارة الى تصوير المعارضة بابداء ان وصف المستدل جزء من العلة وان ما أبداه المعترض جزء آخر لها (قوله اذا لم يتعرض اى المستدل للتعميم) أقول قضيته اندفاع المعارضة وسلامة القياس اذا لم يتعرض للتعميم وان كان التعميم متحققا بان يكون الدليل شاملا للفرع كالاصل ايضا كما فى حديث مسلم الذى مثل به وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث مجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبنى ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم الفرع لان محل ذلك اذا لم يكن دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع (قوله فان تعرض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه الخ) ينبغى ان التعرض لدخول الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية فى هذا المطعوم كالتعرض للتعميم المذكور فى الخروج عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل للمعترض ثبت الحكم فى هذه الصورة مع انتفاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذا من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذى صححه المصنف كما تقدم (قوله بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفى فى الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) ان قلت هل هذا غير ما تقدم فى قوله وبيان استقلال ماعداه الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح انه غيره وقد يوجه بما يتبادر من الكلام من ان ذاك مصور بما اذا بين المستدل استقلال وصفه بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهذا مصور بما اذا وجد وصفه فى الصورة المفروضة ولم يثبته بالدليل ولهذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها (فان قلت) فهل ما تقدم كهذا فى انه مفرع على امتناع التعليل بعلتين (قلت) ظاهر كلام الشارح انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا التعليل بعلتين وهو ظاهر أم أجزناه لانه لا بد من العمل بهذا بمقتضى الدليل وان جاز التعليل بغيره أيضا معه ويحتمل خلاف ذلك فليحرر (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) مفهومه انه لا يكفى فى الدفع بناء على جواز التعليل بعلتين وقد يستشكل اذ الغرض دعوى المستدل وجود الحكم فى الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعترض فكيف لا يندفع الاعتراض عنه مع انه لا بد للحكم من وجود علة اذ الكلام فى حكم معلل ولم يوجد الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال ابداء المعترض الوصف أورث شكا فيما أبداه المستدل لجواز أن تكون العلة شيأ آخر يوجد فى الصورة المذكورة ايضا فليتأمل (قوله وقيل لم يكف مطلقا بناء على جواز التعليل بعلتين) قد يستشكل فيما اذا وجد وصف المستدل فى تلك الصورة دون وصف المعترض فان جواز التعليل بعلتين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف

المعترض

المعترض بتقدير عليته أيضا لا ينافى علية وصف المستدل لجواز تعدد العلة على هذا التقدير
الا أن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال ان العلة هنالك وصف المعترض
دون وصف المستدل او شئ آخر او أشياء غيرهما فليتأمل (قوله وعندى انه ينقطع الخ) شرحه
الكورانى هكذا وعند المصنف انه ينقطع فى الصورة التى لا يوجد وصف المستدل فيها لانه
اما أن يشترط الانعكاس أولا فان شرط فواضح لانه وجد الحكم بدونه فلا انعكاس وان لم
يشترط فلان ايراده للقدح فى وصف المعارض قادح فى وصفه أيضا ومحصل كلامه ان القدح
فى أحدهما قدح فى الآخر واذا قدح فى وصف نفسه فقد اعترف ببطلانه ثم قال وأقول هذا
وهم منه لان المستدل قد أثبت علية الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف
غايته التوقف فاذا ابطل علية وصف المعارض بوجود الحكم فى تلك الصورة فقد زال ذلك
القدر من التوقف المانع العارض للدليل وقد سلم المصنف ان الانعكاس فرضناه غير مشروط اه
(وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بلا شبهة أوقعه فيه فرط العصبية وغلبة الحمية وذلك
لان اسقاط المستدل وصف المعترض للتخلف الموجود فى وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا
فهو مبطل لاثبات وصفه قبل لان الاعتراف بسقوط الوصف بعد الاثبات رجوع عن ذلك
الاثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لان المستدل الخ لا يسمن ولا يغنى من جوع وقوله
ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت اليها ولا يعول عليها
لان المستدل قصد معارضة المعارض بالتخلف اسقاطه وابطاله فاذا كان التخلف المبطل عنده
موجودا فى وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه فمعارضة المعارض انما تضمنت ابطال
وصفه لا مجرد التوقف فقوله غايته التوقف لا يمترى عاقل بعد هذا فى بطلانه ثم قال الكورانى
وبعض الشارحين قد زعم ان عبارة ابن الحاجب ظاهرة فى المذهب الثانى وانه ليس جوابا
سواء وجد وصف المستدل فى تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهى قوله ولا يكفى
اثبات الحكم فى صورة دونه ولم يدر ان عبارته صريحة فى فساد ما نسبه اليه لان قوله لا يكفى
بدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحد اه وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد
على مجازفته وانه يتكلم من غير تأمل ولا مراجعة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لانه
لا شبهة لمن له أدنى عقل تأدنى تامل فى ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة فى المذهب الثانى
كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشى وبيان ذلك وان كان فى غاية
الظهور أن الضمير المجرور بدون فى قوله دونه لوصف المعترض فحاصل عبارته ولا يكفى اثبات
الحكم فى صورة بدون وصف المعترض وهذا بلا تردد من عاقل صادق باثبات الحكم فى تلك
الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر ان عبارة ابن الحاجب ظاهرة فى المذهب الثانى وهو
عدم الكفاية مع انتفاء الوصفين جميعا لانه انما قيد بانتفاء وصف المعترض وانتفاء وصفه أعم
من انتفاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة فى انه لا فرق ومنشا غلط الكورانى الذى بنى
عليه هذا التشنيع الشنيع الذى فى المعنى ليس الا تشنيعا على نفسه انه توهم رجوع الضمير
المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكفى اثبات الحكم فى صورة
بدون وصف المستدل فمفهوم الكفاية معه وهذا التوهم خطأ فاحش وليته راجع شروح ابن

(وعندى انه) اى المستدل (ينقطع) بما قاله (لاعترافه) فيه بالغاء وصفه حيث ساوى وصف المعترض فيما قدح هو به فيه (ولعدم الانعكاس) بوصفه حيث لم ينتف الحكم مع انتفائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ماذكرته فيها ولهذا شرحها
القاضى عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم فى صورة دون وصف المعارض كاف
فى الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال
شيخنا الشهاب مانصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين ثم ظاهر صنيع
الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعترض ولا يترتب
على عدم الانعكاس وفيه نظر لان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتى فى الاعتراف
بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكانه الخ ظاهر فى المغايرة
وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع فى قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال
أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين فلا نسلم ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم
الانعكاس نظرا لهذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم المقتضى له بخلاف
الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنده فيما علل به لان ما اعتقده قادحا
وقدح به فى وصف المعترض موجود فى وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين
لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما تقرر وان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو
غير موجود فى الانعكاس وان أراد شيأ آخر فعليه تصويره لينظر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم
الانعكاس متلازمان ممنوع لظهور ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من
الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعترض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف
بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعترض فى انتفائه الذى قدح به فاين الملازمة التى هى عدم
امكان الانفكاك نعم لما كان الغرض فى هذه الصورة انتفاء وصف المعترض اتفق عدم انفكاك
أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق اللزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين
الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه فى وصف المعترض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ
الاعتراف به وهو مجرد التخلف فى الواقع فلا يلزم من تاثير الاول تأثير الثانى فتأمل (قوله
ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى الخ) هذا متعلق فى المعنى بقوله السابق وبيان استقلاله
فى صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله فيعترض الحنفى باعتبار الحرية معهما
فانه صريح فى تصوير المعارضة بان يدعى المعترض ان ما أبداه المستدل ليس تمام العلة
ولا ينافى ذلك قوله بغير دعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضى استقلاله بل معناه انه
لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر فى المسئلة السابقة التى هى
مفهوم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعترض
كان وصف المعترض قاصرا الا انا نقول هذا غلط لان ما سبق فى المسئلة السابقة ليس من قبيل
قصور العلة لان معنى قصورها أن لا تتعدى محل النص كما تقدم وما سبق فى تلك المسئلة ليس
كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم فى تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لانتفائه
وحينئذ فالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما
انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما صرح به
الشارح آنفا فلذا اثر تخلف وصف المعترض فى تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على
امتناع التعليل بعلتين على
ان عدم الانعكاس لا يترتب
عليه الانقطاع وكانه ذكره
تقوية للاول (ولو أبدى
المعترض) فى الصورة التى
ألغى وصفه فيها المستدل
(ما) اى وصفا (يخلف الملغى
سمى) ما أبداه (تعدد الوضع)
لتعدد ما وضع اى بنى عليه
الحكم عنده من وصف بعد
آخر (وزالت) بما أبداه
(فائدة الالغاء) وهى سلامة
وصف المستدل عن القدح
فيه

(قوله

وهـذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الالغاء (مالم يبلغ المستدل التخلف بغير دعوى قصوره

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الالغاء) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
مانصه يريد ان الالغاء صحيح فى نفسه لتخلف وصف المعترض عن تلك الصورة التى فرضها
المستدل مع ثبوت الحكم فيها نعم فائدة الالغاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار
التخلف المذكور ولك أن تقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين وذلك لان
انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ماعارض به المعترض من الوصف أولا وصحة
ماعارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلتين وابن الحاجب
ممن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الالغاء هو الصواب اه
(وأقول) لك رد ماقاله اما أولا فقوله لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ماعارض
به المعترض من الوصف أولا قلنا أولا هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارضة لتأخر الالغاء المبين
للخلل عنها وذلك كاف فى صحة المعارضة به وفى انتفاء سلامة وصف المستدل وثانيا لانسلم انه فرع
عن صحة ماذكر بل عن احتمال صحته اذ بمجرد ابداء الوصف الصالح تحصل به المعارضة وان
لم تثبت الصحة وقوله وصحة ماعارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على
التعليل بعلتين قلنا لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ماذكر لانه قبل الالغاء لم يثبت تخلفه بل
ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحا بحسب الظاهر فحصلت به المعارضة لاحتمال انه العلة دون
وصف المستدل من غير احتياج فيه الى البناء على التعليل بعلتين وبعد الالغاء بسبب التخلف
المذكور لم يحكم بصحته معه حتى يتوقف على البناء على ماذكر بل الحكم بصحته لايجامع
الغاءه والحاصل انه قبل الالغاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاه المستدل فلا يحتاج
للبناء المذكور وبعد الالغاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء وأما ثانيا
فلنا أن نقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع التعليل بعلتين عكس ماقال اذ انتفاء سلامة
وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع اذ على الجواز لايعقل انتفاء السلامة
لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما ايضا لان المجوز للتعليل
بعلتين مجوز للتعليل بالاكثر منهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعليل بعلتين التعليل بأكثر
من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن
تكون العلة هى ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزأ منها كما
فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعليل بعلتين لايقتضى وقوع ذلك فى كل حكم بل
جاز فى بعض الاحكام أن لاتتعدد علته وان قلنا بالجواز قلت هذا لاينافى مقصودنا لان النظر
لهذا الاحتمال لايعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضا فان قلت كيف يعقل
انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم فى تلك الصورة اذ يلزم
انحصار العلة فى المعارض مع عدم اطراده فى معلوله لانه فوجب بناء الكلام على الجواز
وحينئذ يتم ماقاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو انه قبل الالغاء لاحكم للتخلف لعدم ثبوته
وعدم ادعائه وبعد الالغاء لا اعتبار بالمعارض لسقوط حكمه بالالغاء فالحكم بانتفاء السلامة
ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا اشكال وأما ثالثا فهذا البحث انما يتصور اذا ادعى
المعترض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما فى تمثيل الشارح فلا

أودعوى من سلم وجود المظنة) المعلل به الوجوده (ضعف المعنى) فيه الذى اعتبرت المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للخلف اصلا أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ضعف معنى المظنة فيه (خلافا لمن زعمهما) أى الدعوتين (الغاء) للخلف بناء فى الاولى على امتناع القاصرة وفى الثانية على تأثير ضعف المعنى فى المظنة فلا تزول عند هذا الزاعم فيهما فائدة الالغاء الاول أما اذا ألغى المستدل الخلف بغير الدعوتين فتبق فائدة الغائه الاول مثال تعدد الوضع ما يأتى فيما يقال يصح أمان العبد للحربى كالحر بجامع الاسلام والعقل فانهما مظنتان لاظهار مصلحة الايمان من بذل الامان فيعترض الحنفى باعتبار الحرية معهما فانها مظنة فراغ القلب للنظر بخلاف الرقية لاشتغال الرقيق بخدمة سيده فيلغى المستدل الحرية بثبوت الامان بدونها فى العبد المأذون له فى القتال اتفاقا فيجيب المعترض بان الاذن له خلف الحرية لانه مظنة لبذل وسعه فى النظر فى مصلحة القتال والايمان (ويكفى) فى دفع المعارضة (رجحان وصف المستدل) على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه (بناء على منع التعدد) للعلة الذى رجحه المصنف وقول ابن الحاجب لا يكفى مبنى على ما رجحه من جواز التعدد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة (وقد يعترض) على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) فى الاصل والفرع

تصور له اذ لا يأتى قوله انما يعقل بناء على التعليل بعلتين اذ صحة المعارض مع تخلفه اذا أريد به جزء العلة لا يعقل على واحد من القولين فلا يصح بناء صحته على القول بالجواز وحينئذ يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين بل هو على ذلك التقدير لا يصح على هذا القول اذا تقرر ذلك وعلمت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فنقول اذا أبدى المعترض ما يصلح للعلية بالاستقلال او الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل ثم اذا بين المستدل تخلف وصف المعترض عن الحكم فى بعض الصور حصل الغاؤه ثم اذا أبدى المعترض خلفا لوصفه فى تلك الصورة لم ينتف الالغاء السابق لان حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف بخصوصه فى العلية بالاستقلال أو الجزئية وبابداء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه اذ المعتبر حينئذ أحد الامرين منه ومن الخلف فالالغاء صحيح لكن زالت فائدته بابداء الخلف فليتامل * والثانى أن وجه الاوضحية كانه ان مراد ابن الحاجب بفساد الالغاء فساده من حيث فائدته لا فى نفسه وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هى صريحة فيه (قوله اودعوى من سلم وجود المظنة) قال الكمال عطف على قوله دعوى قصوره أى أو بغير دعوى من أى مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله المستدل والالائق أن يقال أو بغير دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى (وأقول) زعم عدم ارتباط ذلك التركيب ممنوع لانه من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تقرر فى النحو وانما ارتكب ذلك لانه أخصر مما قال الكمال انه اللائق فتامله (قوله ويكفى رجحان وصف المستدل) قال الكورانى وفيه نظر لانه لا مانع من الجزئية لان رجحان بعض الاجزاء جائز وان قلنا لا يجوز التعدد لكن ربما كانت العلة مركبة (واقول) الظاهر ان احتمال التعدد كاف فى الحمل عليه ولا يضر احتمال الجزئية اخذا مما تقدم عن المصنف وان كان مبنيا على جواز التعدد لان الظاهر ان المبنى على ذلك انما هو حمل الوصفين على الاستقلال وجواز التعليل بكل منهما واما مجرد الحمل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال ان الكلام هنا فى المعارضة على وجه استقلال ما أبداه المعترض وبهذا يفارق ما تقدم فى قوله و بيان استقلاله وحينئذ لا يتجه ما احتج به ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله أيضا فليتأمل (قوله بناء على منع التعدد) فيه أمران الاول أنه قد يستشكل تخصيص هذا بذلك البناء دون ما قبله الا ان يوجه بالاهتمام (بق) ان المصنف كما أشرنا اليه فى بعض المواضع السابقة انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منهما جميعا لا مطلق التعدد وحينئذ يشكل ذلك البناء الا أن يقال انه لم يرد فى جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل * والثانى ان الاكتفاء برجحان وصف المستدل انما يظهر اذا كان مدعى المعترض استقلال وصفه أما لو ادعى انه جزء العلة وان العلة هى المجموع مما أبداه المستدل ومما أبداه هو فلا لان رجحان وصف المستدل حينئذ لا ينافى جزئية وصف المعترض اذ بعض أجزاء العلة قد يترجح على بعض بكونه مثلا أشد اقتضاء للحكم ومناسبة له من الباقى (قوله فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أى ورجحان أحدهما لا ينافى علية الآخر اذ يجوز أن يكون بعض العلل أرجح من بعض (بق فيه بحث) وهو انه اذا جاز ما ذكر فما فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على

ذلك

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما اذا نفى المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علته
فيه وعارضه المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدي الحكم اليه فليتأمل (قوله وان اتحد
ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع
والالاضافة الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما
لانه يضبط كلا منهما فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين
الاصل والفرع فللمعترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع
اختلاف جنس المصلحة لانها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر
المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة
لا يتبين ان الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمرا
آخر وانما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف
الضابط للاصل والفرع دون الحكم كما تقرر ولو أراد العلة لم يكن لاضافته للفرع معنى لان
الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان حمل الضابط هنا على ما ذكر مما لا يمنع
منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل
الشارح المذكور وانه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل
والفرع اذ اتحادها يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع
بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد ثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل واذا علمت ذلك
علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمة في الاصل
والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أول المبحث بقوله ومن شروطها أن يكون وصفا
ضابطا الحكمة الى آخره لكن سيذكر ان خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط
حكمته فلا يكون الضابط فيهما متحدا انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه
بوجه آخر وهو حمل الضابط على العلة وحمل اتحادها على اتحادها ظاهرا بدليل قوله فيكون
خصوصه معتبرا في علة الحد فليتأمل (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه) قال شيخنا
العلامة المستلزم له هذا اللازم هو انتفاء المقتضي لا جوازه كما فرض فليتأمل اه (وأقول
لا يخفى أن تنوين حينئذ عوض عن فعل تقديره ينتفي فتقدير الكلام لو جاز انتفاؤه كان انتفاؤه
حين ينتفي لانتفائه وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضي يستلزم كون انتفاء الحكم ان
انتفى لانتفائه أعني المقتضي ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم
أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما صرح به العبارة كون انتفائه حين انتفائه
لانتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعوض عنه
التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتفي بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتفي وعلى هذا
لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا نسلم عدم استقامته اذ اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان
انتفى على تقدير جواز انتفاء المقتضي لاجل انتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز
انتفاء المقتضي ولا منشأ لتوهم عدم الاستقامة هنا الا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء
الحكم وليس كذلك بل هو الكون المذكور كما تقرر فتأمله فانه في غاية الوضوح بأدنى تأمل

(وان اتحد ضابط الاصل والفرع) كما يأتي فيما يقال في حد اللائط كالزاني بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيعترض بان الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا المرتب عليها الحد دفع اختلاط الانساب المؤدي هو اليه وهما مختلفان فيجوز أن يختلف حكمهما بان يقصر الشارع الحد على الزنا فيكون خصوصه معتبرا في علة الحد (فيجاب) عن هذا الاعتراض (بحذف خصوص الاصل عن الاعتبار) في العلة بطريق فيسلم ان العلة هي القدر المشترك فقط كما تقدم في المثال لا مع خصوص الزنا فيه (وأما العلة اذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط) بان كانت علة لانتفاء الحكم (فلا يلزم) من كونها كذلك (وجود المقتضي) للحكم (وفاقا للامام) الرازي (وخلافا للجمهور) في قولهم يلزم وجوده والا بان جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من وجود مانع أو انتفاء شرط

صحيح ولو سلمنا عدم استقامته فمجرد احتمال ذلك لا يفيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما
هو مقرر فى كلام الائمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسة له واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه
لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله لانتفائه جعل
وجود انتفاء المقتضى علة لانتفاء الحكم وهو صحيح فى نفسه لكن ما استدل به الجمهور من
فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا لانتفائه بل لجواز انتفائه وقد يعتذر بان المراد
لانتفائه المفروض جوازه (قلت) سلمنا ولكن انتفاء المقتضى المفروض جوازه لا يصلح علة
لانتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجاز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستندا الى انتفاء
المقتضى لاستقام الكلام اه وقد علمت مافيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصا وقد صرح بما
نص على منشا وهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم فى قوله لا يصلح علة لانتفاء الحكم وقد علمت
فساده فلا تكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا الجواز ان كان
مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلا فبناء
عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل اه (وأقول) هذا عجيب أما أولا فهذا الجواز من
جملة مستند القائلين بعدم اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأتيه على ما صححه المصنف
من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند الى شئ آخر يوافق ما صححه هناك
فقول الشيخ بناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف بنى ماذكر
عليه وليس فى الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا
الحكم فيه لا تستلزم موافقته فى مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من
له أدنى ممارسة له وكان الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم انحصار
مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على
دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له
المام بكلامهم وهذا لا ينافى تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثالثا فقد تقدم أن
المصنف انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا
المعنى لا ينافى الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضى
ووجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بذلك المعنى يستلزم امتناعه بهذا
المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فما احتج به بمجرده على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام
قال قد يقال هذا أى الجواب انما يناسب القول بجواز تعدد العلل وهو خلاف ما صححه
المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذهبا لانه هادم اه (قوله كالاجماع على ان العلة فى
حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا
العلامة قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة فالمطابق له ان العلة الغضب
لا التشويش وسيأتى فى الايماء أن منه ذكر وصف فى الحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا كهذا
الحديث فهاهنا لا يطابقه اه (وأقول) مازعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب
لا التشويش ممنوع منعا لا شبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه
انه وصف ضابط لحكمة وهى خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر ومما يؤيد ذلك

واجيب بانه يجوز أن يكون
لما فرض أيضا لجواز دليلين
مثلا على مدلول واحد
والمانع كابوة القاتل
للمقتول فلا يجب عليه
القصاص وانتفاء الشرط
كعدم احصان الزانى فلا
يجب عليه الرجم

(مسالك العلة)

أى هذا مبحث الطرق
الدالة على علية الشئ
(الاول) منها (الاجماع)
كالاجماع على ان العلة
فى حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
تشويش الغضب للفكر
وقدم الاجماع على النص
كابن الحاجب لتقدمه عليه
عند التعارض على الاصح
الآتى وعكس البيضاوى
لان النص أصل للاجماع
(الثانى) من مسالك العلة
(النص الصريح) بان لا يحتمل
غير العلية (مثل لعلة كذا
فلسبب) كذا (فمن أجل
كذا (فنحو كى واذن) نحو
قوله تعالى من أجل ذلك
كتبنا على بنى اسرائيل
كيلا يكون دولة بين
الاغنياء منكم اذا لاذقناك
ضعف الحياة وضعف الممات

ماتقدم فى عود العلة على أصلها بالتعميم فى تمثيلهم لذلك بهذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين فى المحصول بخطا القول بان العلة هى الغضب وأقره شراحه كالقرافى والاصفهانى مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال بعد ذكر أقسام الايماء مانصه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان ظاهره يدل على أن العلة هى الغضب لكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذى لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من يقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوشا خطأ لان الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس بينهما ملازمة وحينئذ نعلم انه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة لان التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لخوف الميل الذى هو الحكمة وأن القول بأنها هى الغضب خطا عند الامام ومن تبعه وحينئذ يظهر أن ماذكره الشارح فى غاية الاستقامة وان ما أورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح فى الايماء مانصه فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له حيث جعل العلة الغضب المشوش فامابناء على أن المراد بالغضب التشويش من اطلاق اسم السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافى ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هى الغضب وان خطأه الامام خصوصا والمقصود التمثيل وهو يتسامح فيه كثيرا ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ماقبله فى الرتبة) قال شيخنا العلامة الاشارة الى ماذكر انما هى فى العطف دون المعطوف فلو قال وفى عطفه بالفاء اشارة الى أن المعطوف كان أصح معنى الا أن يجاب بان المراد ان فيما عطف بالفاء من حيث انه معطوف بها اشارة انتهى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفى معناه الحمل على حذف المضاف اى وفى عطف ماعطفه بالفاء فان قلت فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لماذكر قلت للاختصار مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفى عطف المصنف بالفاء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف دون ماقبله فى الرتبة فيفوت الاختصار لانه وان سقط فى هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه الا أن لفظ المعطوف الذى أتى به فى هذه العبارة أطول منهما واما أن يقول الى انه على أن الضمير فى أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما حمل مافى عبارته على المصدرية على ان التقدير وفى عطف المصنف وأن الضمير فى أنه وقبله راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الاتيان بالضمير فى عطفه وأنه لا يحوج الى العدول عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ماقبله فى الرتبة

بخلاف ما عطفه بالواو (والظاهر) بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كاللام ظاهرة) نحو كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور (فمقدرة نحو أن ٧٨ كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين الى قوله أن كان ذا مال وبنين أى
لان (فالباء) نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم أى منعناهم منها لظلمهم (فالفاء فى كلام الشارع) وتكون فيه فى الحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفى الوصف نحو حديث الصحيحين فى المحرم الذى وقصته ناقته لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا (فالراوى الفقيه فغيره) وتكون فى ذلك فى الحكم فقط كقول عمران بن حصين سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد رواه أبو داود وغيره ومن قال من المتأخرين انها فى ذلك فى الوصف فقط لان الراوى يحكى ما كان فى الوجود لم يرد بالوصف فيه الوصف الذى يترتب عليه الحكم كما فى الاول فالفاء فيما ذكر للسببية التى هى بمعنى العلية وانما لم تكن المذكورات من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة فى اللام والتعدية فى الباء ومجرد العطف فى الفاء كما تقدم فى مبحث الحروف (ومنه) أى من الظاهر (انّ) المكسورة المشددة نحو رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان
تذرهم يضلوا الآية (واذ) نحو ضربت العبد اذ أساء أى لإسائته (وما مضى فى الحروف) أى فى مبحثها مما لا تكون
يرد للتعليل غير المذكور هنا وهو بيد وحتى وعلى وفى ومن فليراجع وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون

منهما (قوله بخلاف ما عطفه بالواو) قال شيخنا العلامة ان اراد أنه لا اشارة فيه الى ذلك فمسلم
وان أراد انه ليس دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله والظاهر فانه معطوف بالواو
وهو دون ما قبله من الصريح اه (وأقول) لا اشكال على اختيار التقدير الاول كما اعترف به
الا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثانى بانه المتبادر ولا يضر ذلك لان هوله
مخالفة المتبادر اذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها وكفى فى مساعدة المعنى هنا ظهور
انحطاط الظاهر عن النص مع انا لا نسلم ما زعمه من أن الثانى هو المتبادر فانه لا دليل عليه
ولا ضرورة اليه بل قد يقال ان قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الاول وذلك لان
المتبادر من المخالفة كونها فى حكم ما قبلها أن فى العطف اشارة الى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر
وانما اختيار التقدير الثانى أيضا قوله فقد ينقض بقوله والظاهر الخ (قلنا) جوابه أن المراد
ما عطفه بالواو ومن اقسام الصريح واقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر
عن الصريح ولو سلم فالمراد ان كل ما عطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ما عطفه بالواو وليس كله
دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله ويؤيد ذلك عموم ما وكون دلالة العام
كلية وبهذا يظهر أنه لا اشكال فى كلام الشارح بوجه فتامل ولا تغفل (قوله وتكون فى ذلك
فى الحكم فقط) أقول قد يوجه ذلك أخذا مما نقله عن بعض المتأخرين بان الراوى يحكى ما كان
فى الوجود أى على الوجه الذى وقع عليه والعلة بحسب الوجود تتقدم على المعلول زمنا
أو رتبة فلذا لم يحك المعلول الا متأخرا فلم يدخل الفاء الا على المعلول الذى هو الحكم وفيه نظر
لان هذا لا يمنع ادخال الفاء على العلة اذ لو قال مثلا سجد فسها أى فقد سها أى لاجل انه سها
لافاد ترتب الحكم على العلة وانها متقدمة زمنا أو رتبة وقد عبر فى المنهاج بقوله ويكون فى
الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى اه وقال الاسنوى فى شرحه وتدخل الفاء على
الثانى منهما أى الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع
أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الى أن قال الثانى أن تدخل عليه أى الوصف فى كلام
الراوى ولم يظفروا له بمثال اه وهو صريح فى امكان دخولها على الوصف فى كلام الراوى لكن
لم يظفروا له بمثال فقول الشارح وتكون فى ذلك فى الحكم فقط لعله باعتبار الوجود فقط
بحسب اطلاعهم وحينئذ يندفع النظر المذكور فليتامل (قوله وانما فصل هذا عما قبله
بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون) قال شيخنا العلامة قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب
لان الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أى راجحة بطريق الوضع كالاسد أو العرف كالغائط بان
يكون موضوعا لذلك المعنى الراجح لغة أو عرفا محتملا لارادة المرجوح مجازا وما ذكره بقوله ومنه
ليس كذلك فان كلا من الحروف والاسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله
فيها انما هو بقرينة اه (وأقول) قد فسر الشارح الظاهر هنا بان يحتمل غير العلية احتمالا
مرجوحا وعدوا منه نحو الباء والفاء كما ترى ومعلوم ان لهما معانى أخر كالالصاق فى الاول
ومجرد العطف فى الثانى وحينئذ فاما أن يكون كل منهما حقيقة فى جميع معانيه بان يكون
مشتركا بينها اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة فى بعضها مجازا فى الباقى وظاهر أنه حينئذ
ليس حقيقة فى العلية مجازا فى غيرها لظهور ان الباء لا تكون مجازا فى الالصاق وان الفاء

لا تكون مجازا فى مجرد العطف بل صرحوا بان أصل معانى الباء الالصاق فلا تكون مجازا فيما هو أصل معانيها بل صرح الامام فى المحصول بان استعمالها فى العلية مجاز حيث قال واعلم أن أصل الباء الالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هنالك فحسن استعماله فيه مجازا اه وعلى التقديرين أعنى تقديرى كون كل منهما حقيقة فى جميع معانيه وكونه حقيقة فى البعض مجازا فى البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهرا بنفسه فى العلية اذ المشترك لا يكون ظاهرا بنفسه فى بعض معانيه كيف وهو من قبيل المجمل واللفظ لا يكون بنفسه ظاهرا فى معناه المجازى كيف وهو معناه المرجوح فتعين انهم أرادوا بكون هذا القسم ظاهرا فى العلية ما يعم كونه ظاهرا فيها بواسطة القرائن وحينئذ فلا اشكال فيما فعله المصنف لان تلك الحروف والاسماء وان كانت موضوعة لغير العلية وكان استعمالها فى العلية انما هو بقرينة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر فى العلية ولما لم يذكروها فيه نبه المصنف على ذلك بفصلها بقوله ومنه (فان قلت) ما عولت عليه فى الجواب من أنه اذا كان حقيقة فى البعض مجازا فى الباقى لا يجوز أن يكون حقيقة فى العلية مجازا فى غيرها ممنوع فقد صرح الآمدى بخلافه ونقله عنه القرافى وأقره حيث قال ثم قال يعنى سيف الدين الآمدى وهذه الالفاظ اللام والباء وان ومن وكى واخواتها حقيقة فى التعليل مجاز فى غيره هذا نقل القرافى عنه وكانه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكنها حاصلها (قلت) ما ادعاه من أنها مجاز فى غير التعليل ممنوع منعا واضحا وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح فى خلافه ولو سلم لم يضرنا لانه سوى بين ان أى المكسورة الهمزة المشددة النون وهى من جملة المزيد المفصول عنه وغيرها فيما ذكره (فان قلت) بقى احتمال آخر وهو ان ما عدا المزيد حقيقة فى التعليل مجاز فى غيره والمزيد بالعكس وحينئذ يتم الاعتراض (قلت) هذه مجرد دعوى لا دليل عليها بل الدليل ظاهر فى خلافها كما علم مما قررناه فلا التفات اليها اصلا والاعتراض لا يصح بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الائمة (فان قلت) صرح القرافى فى شرح المحصول بهذه الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النحاة اللام هذه لها سبعة معان وعدها ثم قال فان كان اطلاقها بطريق الاشتراك على هذه المعانى فلا دلالة فضلا عن الصراحة أى التى ادعاها الامام فى المحصول لان المشترك مجمل وان كانت حقيقة فى التعليل مجازا فى غيره بالقرائن استقامت الصراحة اه (قلت) هذا لا يضرنا لانه مجرد احتمال خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لان ذلك كاف فى اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال فى اللام لم يكن منافيا لذلك كما لا يخفى نعم قد ينظر فى قول الشارح لانه لم يذكره الاصوليون بان من جملة المفصول ان وقد ذكرها الآمدى كما تقدم وكذا الامام فى المحصول فقال وأما الذى لا يكون قاطعا أى دالا على العلية دلالة قطعية فثلاثة اللام وان والباء ثم مثل ان بقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين بل قضية عبارة التبريزى كما نقلها الاصفهانى فى شرح المحصول أن جميع الاصوليين أو أكثرهم ذكرها أعنى ان فانه قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدوها من هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليكم والحق انها لتحقيق الفعل ولا حظ

واحتمال ان لغير التعليل كأن تكون لمجرد التأكيد كما تكون اذ وما مضى لغير التعليل كما تقدم فى مبحث الحروف

(الثالث) من مسالك العلة (الايماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قيل أو المستنبط بحكم ولو كان) الحكم (مستنبطا) كما يكون ملفوظا (لو لم يكن للتعليل هو) أى الوصف (أو نظيره لنظير الحكم) حيث يشار بالوصف والحكم الى نظيرهما أى لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به (كان) ذلك الاقتران (بعيدا) من الشارع لا يليق بفصاحته واتيانه بالالفاظ فى مواضعها (كحكمه) أى الشارع (بعد سماع وصف) كما فى حديث الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان فقال أعتق رقبة الخ رواه ابن ماجه واصله فى الصحيحين فأمره بالاعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له والا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر فى السؤال فى الجواب. فكأنه قال واقعت فاعتق (وكذكره فى الحكم وصفا لو لم يكن علة له لم يفد ذكره) كقوله صلى الله عليه وسلم لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان رواه الشيخان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد

لها فى التعليل والتعليل فى الحديث مفهوم من سياق الكلام اه لكن استبعد القرافى فى شرح المحصول قوله انها ليس لها حظ فى التعليل فانظر قوله عدوها فى هذا القسم فان قضيته ما ذكرناه لان ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم الا أن يريد بالاصوليين متقدميهم ويريد التبريزى بقوله عدوها أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها فى هذا القسم فليتأمل (قوله أى لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة ثم هذا التفسير لا يخلو عن فساد وذلك أن قوله لو لم يكن ذلك ان كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤديا المعنى ما قبله لكن فيه اثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم النظير وذلك بعيد يأباه اللفظ والمعنى وان كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم كان فيه اخلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله أو لتعليل نظيره بنظيره والمتبادر من كلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) نختار الشق الاول قوله يأباه اللفظ والمعنى قلنا ان أردت انهما يأبيانه مطلقا فبطلان ذلك ظاهر وان أردت أنهما يأبيانه الا على وجه المسامحة والتجوز فهذا لا يضر ولا يوجب فسادا بوجه اذ المسامحات فى كلامهم أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم يقع من عاقل انكارها فمثل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته من زعم الفساد لا ينبغى ان يصدر الا عمن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على ارتكاب المسامحات وانها شائعة لا فساد فيها بوجه بل قد كثرت فى كلام الانبياء والمرسلين كما هو فى نهاية الوضوح للمتتبعين فان قلت فما سبب ايثارها هنا قلت الاختصار والاشارة الى منشا الدلالة على علية نظير الوصف لنظير الحكم وهى الاقتران الحكمى بينهما الذى دل عليه الاقتران الحقيقى بين الوصف والحكم اذ فى ذكرهما اشارة الى نظيريهما فهما مذكوران حكما مقترنان كذلك وظنى ان هذا من دقائقه التى خفيت على الشيخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملفوظ ونظيره وفيه ان الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور فى ذلك وحينئذ فقول المتن وهو اقتران الوصف الملفوظ أى أو نظيره ويصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملفوظ خاصة لكن يكون حينئذ قاصرا عن الوفاء بكل ما فى المتن اذ حقه حينئذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف اه (قوله والا لخلا السؤال) قال شيخنا العلامة هذه اللام تقع فى جواب ان الشرطية فى كلام المصنفين كثيرا سهوا وتوهما انها فى جواب لو اه (قوله والا لخلا ذكره عن الفائدة) قال شيخنا العلامة عليه منع ظاهر لامكان أن يكون ذكره لافادة محل الحكم والعلة غيره كتشويش الفكر كما مر اه (وأقول) كان هذا المنع مبنى على أن الشارح أراد اثبات علية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد اثبات علية التشويش وانه اذا وصف الغضب بالمشوش اشارة الى أنه العلة فقوله يدل على أنه علة له أى من حيث تشويشه وباعتباره فالغضب محل الحكم والتشويش المشار به اليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف المذكور فى الحكم ومما يدل على ذلك قطعا ما تقدم من نقله الاجماع على أن العلة هى تشويش الفكر وتقدم ان الامام حكم بخطا القول بانها الغضب ويجوز أن يكون قوله فى الحديث وهو غضبان من قبيل الكناية وأن المراد لازم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ فى نفس

هذا

هذا اللازم أوفى معناه لينتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للكناية ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه اشارة الى بيان اللازم المراد ليشعر بانه المراد فليتأمل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان امكان كون ذكره لافادة محل الحكم لا ينافى المطلوب لان كونه محل الحكم لا ينافى التعليل به وحينئذ نقول هو مع كونه محل الحكم اما ان يكون معتبرا فى الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة خصوص كونه غضبا مشوشا أو باعتبار عمومه بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان أو غيره اولا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول حصل المطلوب اثبوت العلية خصوصا اوعموما وان كان الثانى لزم خلو هذا الوصف عن الفائدة ولزم عدم كونه محل الحكم اذ مالم يعتبر خصوصه ولا عمومه فى الحكم تمحض أجنبيته من الحكم فلا يكون محلا له أصلا فتامله والله أعلم فقوله فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر الخ معناه ان تقييده بحالة الغضب المشوش من حيث انه مشوش يدل على انه من هذه الحيثية علة له وحاصله ان تقييد المنع بالتشويش الذى دل عليه الغضب وتضمنه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا غبار عليه فتأمل (قوله فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا) قال شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلا منهما ليس علة ماذكر بل العلة القتال انتهى (وأقول) اعلم ان الذى تقرر فى مذهب الامام الشافعى الذى هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق مطلقا غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر بنيته واما بالحضور بنيته وان لم يقاتل وان الفارس يستحق ثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث بمقتضى هذا المسلك ان علة استحقاق السهمين وصف الفرسية وعلة استحقاق السهم وصف الرجلية وان ذلك باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذى علته احد الامرين كما تقدم للادلة الاخر الدالة على ذلك ويظهر لك من ذلك ان القتال أو الحضور بنيته علة الاستحقاق فى الجملة وان وصف الفرسية او الرجلية علة استحقاق خصوص السهمين او خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق فى الجملة لعدم دلالة الحديث عليها واتكالا على ما تقرر فيها فى محله واذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض وذلك لانه ان أراد بقوله ان كلا منهما ليس علة ماذكر ان كلا منهما ليس علة استحقاق الخصوص فهو باطل لما تقرر أو انه ليس علة الاستحقاق فى الجملة فليس الكلام فيه وان أراد بقوله ان العلة هى القتال ان القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لا ستحق غير الفارس ما يستحقه الفارس وهو باطل قطعا على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور بنية القتال من غير قتال كاف فى الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة فى القتال باطلا أيضا وان أراد ان القتال علة الاستحقاق فى الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق فى القتال حينئذ لكفاية مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر لا يقال ماذكره الشيخ ناظر فيه

(وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما) فقط مثال الاول حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل أى صاحبه سهما فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا ومثال الثانى حديث الترمذى القاتل لا يرث أى بخلاف غيره المعلوم ارثه فالتفريق بين عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا

(او) تفريقه بين حكمين (بشرط اوغاية اواستثناء اواستدراك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فالتفريق بين منع البيع فى هذه الاشياء متفاضلا وبين جوازه عند اختلاف الجنس لولم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا ومثال الغاية قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن أى فاذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح به فى قوله عقبه فاذا تطهرن فأتوهن فتفريقه بين المنع من قربانهن فى الحيض وبين جوازه فى الطهر لولم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا ومثال الاستثناء قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شئ لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لولم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا ومثال الاستدراك قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالايمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لولم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا (وكترتيب الحكم على الوصف) نحو اكرم العلماء فترتيب الاكرام على العلم لولم يكن لعلية العلم له لكان بعيدا (وكمنعه) أى الشارع (مما قد يفوت المطلوب)

لغير مذهب الشافعى رضى الله عنه لانا نقول لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضا اذ حاصله الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا لمذهبه ومذهب الماتن بمذهب آخر وذلك خطأ قطعا (قوله أو بشرط أو غاية الى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للايماء يفيدك ان المراد بالوصف فى تعريفه ما يشمل المذكورات واما الصفة فى قوله وكتفريقه بين حكمين الى آخره فكانه أراد بها لفظا مقيدا لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل (قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز ولو قال متفاضلة ليكون حالا من الاشياء لكان أجلى انتهى (أقول) ويجوز ان لا يؤول البيع على معنى المبيع بناء على ان وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه (قوله أى فاذا طهرن) قال شيخنا العلامة بيان لاعتبار المفهوم وان التصريح به لا يضر فى ثبوته لكن تقدير الشرط يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستندا الى الشرط المذكور أى بقوله فاذا تطهرن الى آخره (وأقول) أما الاول فمن العجائب لا منشأ له الا الاشتباه فانه لا يخفى ان التفريق بالغاية انما هو باعتبار مفهومها اذ هى بمجردها مع قطع النظر عن مفهومها لا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط انما هو لبيان مفهومها الذى به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فان ذلك لا يخلو عن دقة ومن ثم خفى على الشيخ لعدم امعان التأمل واما الثانى فجوابه انه يجوز الاستناد الى كل من الامرين وليس فى الكلام ما يمنع الثانى لكن سلكوا الاول لاجل التمثيل للتفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكمنعه مما قد يفوت المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندرجا تحت ضابط الايماء وهو اقتران الحكم بوصف الى آخره كما مر فقد يقال قوله وكترتيب الحكم على الوصف يغنى عنه انتهى (وأقول) هو مندرج تحته كما هو صريح صنيع المتن لان المراد بالوصف الملفوظ فى ذلك الضابط مقابل الوصف المستنبط فيشمل المقدر كما هنا ولا يغنى عنه قوله وكترتيب الحكم على الوصف اذ ليس فيه ترتيب الحكم الذى هو المنع من البيع وقت النداء على الوصف الذى هو كون البيع حينئذ مظنة التفويت اذ لم يربطه به ولو تقديرا (قوله الذى قد يفوتها) صفة البيع وقوله لولم يكن أى المنع وقوله لكان أى المنع بعيدا هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا ينافيه ان المطابق لما تقدم فى الضابط ان يقال لولم يكن مظنة التفويت وان يكون المراد لكان أى الاقتران بعيدا لان هذا يؤول الى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان فى بعضها تقدير) أى لانه لا ينافى ان يكون الحكم والوصف ملفوظين لان المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدر لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لان الحكم لازم للعلة واللازم انما يستلزم ملزومه اذا كان اللازم مساويا له أو اخص لا أعم قال العضد الى آخره (وأقول) هذا التصويب ممنوع بل هو غلط اوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاغترار بمجرد مخالفة ما قاله لما فى العضد من غير تأمل لهما حق التأمل وذلك لان مراد الشارح انه يجوز ان يكون الوصف

نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذى قد يفوتها ولو لم يكن لمظنة تفويتها امكان بعيدا وهذه أمثلة لما اتفق على انه ايماء وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٣ ملفوظين وان كان فى بعضها تقدير وعكس هذا القسم ليس بايماء قطعا وفى الوصف الملفوظ والحكم المستنبط وعكسه وفيه أكثر العلل خلاف مختلف الترجيح كما افادته عبارة المصنف قيل انهما ايماء تنزيلا للمستنبط منزلة الملفوظ فيقدمان عند التعارض على المستنبط بلا ايماء وقيل ليسا ايماء والاصح ان الاول ايماء لاستلزام الوصف للحكم بخلاف الثانى لجواز كون الوصف أعم مثال الاول قوله تعالى واحل الله البيع فحله مستلزم لصحته والثانى كتعليل الربويات بالطعم أو غيره ومثال النظير حديث الصحيحين ان امرأة قالت يارسول الله ان أمى ماتت وعليها صوم نذر أفاصوم عنها فقال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدى ذلك عنها قالت نعم قال فصومى عن أمك أى فانه يؤدى عنها سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الآدمى عليه وقررها على جواز قضائه عنه وهما نظيران فلو لم يكن جواز القضاء فيهما العلية الدين له لكان بعيدا (ولا يشترط) فى الايماء (مناسبة) الوصف (المومى اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

المستنبط اعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف فى الواقع بناء على خطا المستنبط فى استنباطه لذلك الوصف الذى استنبطه فالمراد بالوصف فى كلامه الوصف الذى اثبته الاستنباط لا الوصف فى الواقع بخلاف الوصف فى قوله قبله لاستلزام الوصف للحكم فحاصل الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذى هو العلة فى الواقع بل أعم منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الاعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران وهذا معنى صحيح لا تردد فى صحته ومجرد مخالفة طريقة العضد فى الاستدلال لا يسع عاقلا منعها والا لزم فساد كل ما خالف ما فى العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا الكلام لكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفى ان يقول لجواز كون الحكم أعم أى من الوصف الذى هو العلة فى الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما اذا ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام الحكم للوصف اذ الاعم لا يستلزم الاخص فلم اختار ما ذكره على هذا قلت لمناسبة ضابط الاقتران السابق حيث اسند الاقتران فيه الى الوصف فالمناسب له اسناد انتفائه اليه أيضا فكانه قال والاصح ان الاول ايماء لاقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق الاقتران بخلاف الثانى لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليتأمل (قوله ولا يشترط مناسبة المومى اليه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال هذا معارض بما سبق فى شروط العلة من انه يشترط فى الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم الى آخره وزاد شيخنا الشهاب وأيضا فقد سلف قريبا ان الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حررناهناك ان الذى تحصل من مجموع كلام المصنف ان الشرط هو اشتمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا أو مظنة وقال الشارح فى قول المصنف هناك ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته ما نصه ويفهم من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة لكن فى الجملة لقوله فان قطع بانتفائها فى صورة الى آخره وحينئذ فيجمع بين ذلك وما هنا بان المراد بما هنا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافى ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال فى قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والا فالمناسبة معتبرة فى نفس الامر قطعا للاتفاق على امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما تفضلا أو وجوبا على الخلاف الكلامى نبه عليه الزركشى وغيره انتهى فليتامل ما افاده كلامه من استلزام امتناع خلو الاحكام من الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت فى العضد ما يخالف هذا الجمع الذى ابديناه وما قاله شيخ الاسلام عن الزركشى فانه قال قد اختلف فى مناسبة الوصف المومى اليه فى كون علل الايماء صحيحة على مذاهب وذكرها ثم قال وهذا انما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها فى العلة الباعثة ولا تجب فى الامارة المجردة انتهى فقوله ولا تجب فى الامارة المجردة ظاهر فى ان المناسبة فى نفس الامر غير لازمة فى الامارة المجردة وهذا ينافى ذلك الجمع الا ان يخالفه المصنف ومن وافقه فى ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى الامارة ويكون ما قالوه مبنيا على انها بمعنى الباعث فليتامل (قوله والاصل عدم ما سواها) قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواو بمعنى أو انتهى (وأقول) هو حسن

(الرابع) من مسالك العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف) الموجودة (فى الاصل) المقيس عليه (وابطال مالا يصلح) منها للعلية (فيتعين الباقى) لها كان ٨٤ يحصر أوصاف البر فى قياس الذرة مثلا عليه فى الطعم وغيره ويبطل ماعدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية والسبر لغة الاختبار فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة وقد يقتصر على السبر (ويكفى قول المستدل) فى المناظرة فى حصر الاوصاف التى يذكرها (بحثت فلم اجد) غيرها (والاصل عدم ماسواها) لعدالته مع اهلية النظر فيندفع عنه بذلك منع الحصر (والمجتهد) أى الناظر لنفسه (يرجع) فى حصر الاوصاف (الى ظنه) فياخذ به ولا يكابر نفسه (فان كان الحصر والابطال) اى كل منهما (قطعيا فقطعى) أى فهذا المسلك قطعى (والا) بان كان كل منهما ظنيا او احدهما قطعيا والآخر ظنيا (فظنى وهو) أى الظنى (حجة للناظر لنفسه (والمناظر) غيره (عند الاكثر) لوجوب العمل بالظن وقيل ليس بحجة مطلقا لجواز بطلان الباقى (وثالثها) حجة لهما (ان اجمع على تعليل ذلك الحكم) فى الاصل (وعليه امام الحرمين) حذرا من اداء بطلان الباقى الى خطا المجمعين (ورابعها) حجة (للناظر) لنفسه (دون المناظر) غيره لان ظنه لايقوم حجة على خصمه (فان ابدى المعترض) على حصر المستدل الظنى (وصفا زائدا) على اوصافه

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعليل بها انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ماذكره وأطال فيه (قوله لعدالته) قضيته ان غير العدل لايكفى قوله ماذكره اتجاه لان غير العدل لا يقبل قوله شرعا وقد يطرق ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه فى مسائل والبحث عن فعل نفسه وقد يجاب بانه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذى يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود المخبر عنه أيضا ليس منها وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظر ولعل الاوجه الاول بل ينبغى القطع به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول لقائل ان يقول ان وجوب العمل بالظن انما هو فى حق الظان ومقلديه دون غيره كما سياتى فى توجيه الرابع فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب التقليد بل هو من قبيل اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظنى فيتوجه عليه مالم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية) عبارة السعد فى الحواشى ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وستجىء وجوه الترجيح فى بابه ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم او كون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجىء فى باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل انتهى (قوله الخامس المناسبة والاخالة) أقول لايخفى ان هذا الصنيع صريح فى ان المسلك نفس المناسبة لا استخراجها وهذا وجيه جدا لان المسلك دليل العلية وشان الدليل كما هو جلى يكون ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف القياس بالالحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر المستدل المتاخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو المناسبة ولعل هذا هو وجه أو من وجه الاقعدية فى قول الشارح الآتى وما صنعه المصنف اقعد لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره فى السبر والتقسيم لانه فسره بالحصر والابطال المتقدمين وهما فعلان للمجتهد كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلا لايمنع من كونه دليلا لانا نقول هذا لايرد علينا لانا لم ندع البطلان بل مجرد الاقعدية وهى حاصلة كما تبين فليتامل وبهذا يسقط مازعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سياتى من ان ماصنعه ابن الحاجب اقعد لان المناسبة بالمعنى اللغوى ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو زعم لاوجه له وليت شعرى أى مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شان الدليل كما تقرر ومجرد كونها بالمعنى اللغوى لا ينافى ذلك على أن المعنى اللغوى مطلق الموافقة والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهى موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهى فرد من افراد المعنى اللغوى نقل اليه ذلك الاسم وخص به اصطلاحا كما فى غيره من المنقولات الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال مانصه وهو أى المعنى الاصطلاحى ملاءمة الوصف المعين للحكم انتهى فتامل ذلك لتعلم انهما فى هذا الزعم عكسا الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسلك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار

المناسبة

(لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل) لان بطلان الحصر بابدائه كاف فى الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به (ولا ينقطع المستدل) بابدائه (حتى يعجز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع لمقدمة من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدى عن ان يكون علة فان عجز عن ابطاله انقطع (وقد يتفقان) أى المتناظران (على ابطال ماعدا وصفين) من اوصاف الاصل ويختلفان فى أيهما العلة (فيكفى المستدل الترديد بينهما) من غير احتياج الى ضم ماعداهما اليهما فى الترديد لاتفاقهما على ابطاله فيقول العلة اما هذا أو ذاك لاجائز ان يكون ذاك لكذا فتعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) لعلية الوصف (بيان ان الوصف طرد) أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه (ولو فى ذلك الحكم) كما يكون فى جميع الاحكام (كالذكورة والانوثة فى العتق) لانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شئ من احكامه وان اعتبرا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح والطرد فى جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلا (ومنها) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة) الوصف (المحذوف) عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية بخلافه فى الايماء (ويكفى) فى عدم ظهور مناسبته

المناسبة فى هذا أى المسلك ينفصل أى هذا المسلك عن الترتيب من الايماء وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والاشكل مسلك لايتم بدونها لدلالتهما على ان المسلك هو تخريج المناط اذ المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبرا فى تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لانسلم المنافاة لانه يصح اطلاق المسلك على كل منهما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاثبات لكل منهما لان المناسبة دليل والتخريج اقامة للدليل وكل من الدليل واقامته يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذ الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واقامة الدليل الذى هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشئ الواحد فيصح اطلاق المسلك على كل منهما وحينئذ فهذه زيادة فائدة أفادها كلام المصنف وأيضا فيجوز ان يريد بجعل المناسبة مسلكا كونها كذلك باعتبار استخراجها و يكون قوله ويسمى استخراجها الى آخره اشارة الى اعتبار استخراجها فى كونها مسلكا فيؤل الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فالاقعدية الآتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أنا لانسلم الدلالة فى واحد من القولين المذكورين اما فى الاول فلان ذلك مبنى على ان المعنى وباعتبار المناسبة فى هذا المسلك ينفصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى فى هذا أى تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكا ولو سلم ان المعنى فى هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محلها الذى هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتيج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الايماء واما فى الثانى فلانه مبنى على ان قوله والاشكل مسلك لايتم بدونها يقتضى ان المسمى فى قوله كما انها قيد فى التسمية الى آخره الذى هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذى هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك يشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبيناله فاعتبار ذلك فيه اعتبار له فى نفس المسلك فاحتاج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب فى قوله ويسمى استخراجها الى آخره مانصه هذه العبارة تقتضى ان المناسبة السابقة المستخرجة هى بالمعنى اللغوى وذلك ينافى كونها من مسالك العلة اذ الذى من المسالك هى المناسبة بمعنى تعيين العلة بابداء مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا تعلم ان ماسلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور اقعد غاية الامر ان المناسبة فى كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحيا وهو التعيين المذكور انتهى وفى قوله ينفصل مانصه أى هذا المسلك انتهى وفى قوله والاشكل مسلك الى آخره مانصه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو يخالف ماتقدم صدر البحث من قولها الخامس من مسالك العلة المناسبة والاخالة انتهى فتامل (قوله لانه ابداء مانيط به الحكم) قال شيخنا العلامة أى لان استخراج المناسبة ابداء مانيط به الحكم وفيه شئ لان ابداء مانيط به الحكم هو ابداء المناسب المحقق به استخراج المناسبة كما افاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) فى جواب هذا الشئ اما أولا فهو انه مبنى على ضبط لفظ ابداء بلفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضى المسند الى ضمير الاستخراج على الاسناد المجازى اى لان استخراج المناسبة أبدى أى أظهر

(قول المستدل بحثت فلم أجد) فيه (موهم مناسبة) أى ما يوقع فى الوهم أى الذهن مناسبة لعدم التهمة مع أهلية النظر (فان ادعى المعترض ان) الوصف (المستبقى كذلك) أى لم تظهر مناسبته (فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال) من طريق السبر الى طريق المناسبة والانتقال يؤدى الى الانتشار المحذور (ولكن يرجح سبره) على سبر المعترض النافى لعلية المستبقى كغيره (بموافقة التعدية) حيث يكون المستبقى متعديا فان تعدية الحكم محله افيد من قصوره عليه (الخامس) من مسالك العلة (المناسبة والاخالة) سميت مناسبة الوصف بالاخالة لان بها يخال أى يظن ان الوصف علة (ويسمى استخراجها) بان يستخرج الوصف المناسب (تخريج المناط) لانه ابداء مانيط به الحكم (وهو) أى تخريج المناط (تعيين العلة بابداء مناسبة) بين المعين والحكم (مع اقتران) بينهما (والسلامة) للمعين (عن القوادح) فى العلية (كالاسكار) فى حديث مسلم كل مسكر حرام فهو لازالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها وسلم من القوادح وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء ثم السلامة عن القوادح كانها قيد فى التسمية بحسب الواقع والافكل مسلك لا يتم بدونها وهى والاقتران مزيدان على ابن الحاجب فى الحد لكنه حده

مانيط به الحكم لانه لما كان طريق حصوله وتحققه اخراج المناسب كان متضمنا له ومستلزما له فكان مبديا ومظهرا له ولو سلم كان قوله لانه ابداء على حذف المضاف كان يجعل التقدير لانه ملزوم اوملزم ابداء مانيط به الحكم اوعلى المبالغة والمعنى لانه يتضمن الابداء لكنه لشدة اقتضائه له كانه نفس الابداء وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معهود شائع ذائع وارد فى افصح الفصيح لا محذور فيه بوجه واما ثانيا فهو ان ضمير لانه ليس للاستخراج كما هو مبنى اعتراض الشيخ بل يجوز ان يكون لتخريج المناط غاية الامر انه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها والمعنى لان تخريج المناط أى معناه ابداء مانيط به الحكم وابداء مانيط به الحكم لازم لذلك الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية له باسم لازمه ثم رأيت كلام الكمال ظاهرا فى هذا الثانى (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعين لا لتخريج المناط (وأقول) هذا المثال فى المتن والمعين ليس فى المتن فالوجه انه مثال للعلة فى قوله تعيين العلة أو لتعيين العلة مع حذف المضاف أى كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء) أقول لباحث ان يبحث فيه من وجهين * الاول ان انفصال هذا سواء كان المشار اليه المناسبة او التخريج بما ذكر متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما مفهوما وماصدقا كما لا يخفى بادنى تامل * والثانى ان قضية الانفصال بما ذكر ان يكون الترتيب أعم وان يكون هذا قسما من ذاك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما كما لا يخفى الا ان يجاب عن الاول بان اختلافهما مفهوما وماصدقا لا يمنع اشتراكهما فى ارتباط الحكم بالوصف فى كل منهما فاحتيج من هذه الجهة الى التمييز بينهما وعن الثانى بان المراد الانفصال والتمييز فى الجملة فليتامل (قوله كانها قيد فى التسمية) قال شيخنا العلامة أى تسمية التعيين المذكور بتخريج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى (وأقول) فى قوله لا قيد ماهيته المسماة به نظر ظاهر لانه اذا اعتبر فى التسمية اصطلاحا كان معتبرا فى المسمى اصطلاحا اذ لا معنى لاعتبار الشئ فى الماهية الاصطلاحية الا اعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ اصطلاحا والوجه ان يقول بدله أى لا للاعتداد به فانه الاوفق بقول الشارح والا فكل مسلك الى آخره أى فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد واعلم انه بهذا التوجيه الذى ذكره الشارح يسقط قول الكورانى انه شرط اعتبار سلامته عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام اذ جميع العلل كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى وذلك لانه بان بهذا التوجيه وجه هذا الكلام (قوله والا فكل مسلك لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة يفهم منه ان تخريج المناط مسلك وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى (وأقول) قد تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب فى الحد) قال شيخنا العلامة لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان اخصر واظهر انتهى (وأقول) يعارض الاخصرية والاظهرية ان فيما سلكه الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الاجمال والتفصيل وهو أوقع فى النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف اليه لو عبر بما قاله الشيخ وقال لكنه حده الى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حده الى آخره (قوله لكنه حده

المناسبة الخ) قال شيخنا العلامة عبارته المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى فقوله هنا حد به المناسبة مبنى على ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن الحاجب الرابع المناسبة والاخالة الى آخر ما نقله الشيخ ولا يخفى ان المفهوم من مثل هذه العبارة رجوع الضمير الذى هو ضمير المعرف الى المقصود بالذات الذى هو الاول وان قول العضد فى شرح هذا الكلام ما نصه المسلك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاخالة لانه بالنظر اليه يخال أنه علة أى يظن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة فى الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسلك الرابع الذى هو المناسبة كما لا اخفاء به لعاقل فما ذكره الشارح لا غبار عليه خلافا لما اعترض به الشيخ من احتمال ان لا يكون ابن الحاجب قد حد به المناسبة لاحتمال ان يكون ضمير هو راجعا لتخريج المناط على انه لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حدا للمناسبة فى المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط صريح فى ان المناسبة وتخريج المناط بمعنى واحد فما كان حدا لاحدهما كان حدا للآخر فتامل (قوله وما صنعه المصنف اقعد) قال شيخنا العلامة يعنى لان المناسبة والاخالة هما معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملاءمة والموافقة فلا يناسبها التسمية بتخريج المناط ولا التعريف بتعيين العلة اذ التخريج والتعيين فعلان للمستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين المذكور فلا بعد فى التسمية والتعريف بما ذكر انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فى ذلك وزاد فقال وقوله وما صنعه المصنف اقعد قد علمت انه اذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان ما صنعه ابن الحاجب أولى وحملها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الا بارادة ذلك والحاصل ان ابن الحاجب انما حد المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداة التى هى اللغوية وكان الشارح فهم ان المحدودة هى اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم مما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وبيان ذلك ان المسلك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة الوصف للحكم وملاءمته له كذلك لانها تدل على عليته للحكم وشان الدليل وحقه اتصافه بكونه دالا وثبوت دلالته له فى نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجوده نظره فيه كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فكونها هى المسلك ان لم يتعين او يترجح فلا اقل من ان يصح واعمر الله ان ذلك فى غاية الظهور بادنى تامل فقولهما انه لا يصح جعلها من المسالك باطل بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعا ان لم يكن متعينا أو اولى ولان المناسبة بين المعانى اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية وهى على ما ذكره المصنف أتم وأقوى اذ المعنى الاصطلاحى عليه الذى هو الملاءمة المخصوصة فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الملاءمة فقد نقل اسم الشئ الى فرده بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذى هو التعيين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمنا له ولان التصرف على ما ذكره المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تكفى فى الاثبات فالاقتصار فى النقل اليها أسهل بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب ففيه زيادة على الحاجة على انا بينا انه يجوز ان يؤول كلام

المناسبة ومماها تخريج المناط وما صنعه المصنف اقعد (ويتحقق الاستقلال) اى استقلال الوصف المناسب فى العلية (بعدم ما سواه بالسبر)

المصنف الى جعل المسلك الاستخراج والتعيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم الى آخره فليس فى محله بل لا حاجة به فى مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابعدية التى أرادها فما تقدم بيانه فى كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله لا يقول المستدل بحثت فلم أجد غيره) قال شيخنا الشهاب قضيته كما ترى ان هذا القول المنفى قسيم للسبر وانه كاف هنالك عن السبر والذى مر فى مبحث السبر انه كاف فى حصر الاوصاف التى يذكرها المستدل لا مطلقا فتامله انتهى (وأقول) اما ان قضيته ان هذا القول ليس سبرا فظاهر اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيته انه كاف عن السبر الى آخر ما ذكره فغير وارد لان قوله كما تقدم فى السبر لا يقتضى انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادنى تامل فليتامل (قوله والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضية هذا الاخذ انها فى الترجمة السابقة بالمعنى اللغوى وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول انه قد تبين آنفا ما لا مزيد عليه للعاقل المتامل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم يتعين كونها من المسالك أو يترجح فلا اقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوى معنى اصطلاحى وليس بلغوى على الاطلاق لان اللغوى مطلق الملاءمة والمراد فى هذا المقام الملاءمة الخاصة التى هى من افراد اللغوى وقد وضعوا لها فى الاصطلاح بخصوصه لفظ المناسبة * والثانى ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوى وينافيه حكاية القول الرابع اذ لا يسع أحدا دعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثانى بالنظر لما نقله الشارح عن المحصول بل وقول أبى زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث التعليل به وقول الدر الفريد فى تفسير قول أبى زيد أى لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته بالقبول انتهى بل والاول بدليل قول الشارح وهذا مع الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحى كهذا وقول الاسنوى ما نصه والمناسب فى اللغة الملائم واختلفوا فى معناه الشرعى ثم حكى تلك الاقوال المذكورة فى المتن (قوله الملائم لافعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب الى آخره) نظر فيهما الاسنوى بانهم نصوا على ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجانى لا يصدق عليه انه فعل ملائم لافعال العقلاء عادة ولا انه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية فليتامل (قوله كما يقال هذه اللؤلؤة الخ) قال شيخنا العلامة يعنى يصح اثبات المناسبة بين شيئين لان جمعهما وضمهما مناسب أى موافق لفعل العقلاء فى ضم الاشياء المتشابهة والحاصل يصح ان يقال الشيئان متناسبان لان جمعهما مناسب لفعل العقلاء وعليه فالصواب فى تعريف المناسب ان يقال المناسب الملائم ضمه للحكم لافعال العقلاء لان فعل العقلاء انما يلائمه الضم لا المضموم الذى هو الوصف وكذلك قول الشارح فمناسبة الوصف الخ صوابه ان يقول فمناسبة الوصف للحكم بمعنى ان جمعه معه موافق لعادة العقلاء الخ هذا وان موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالذوق السليم انتهى

لا يقول المستدل بحثت فلم اجد غيره والاصل عدمه كما تقدم فى السبر لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفى (والمناسب) المأخوذ من المناسبة المتقدمة (الملائم لافعال العقلاء عادة) كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعها معها فى سلك موافق لعادة العقلاء فى فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء فى ضمهم الشئ الى ما يلائمه (وقيل) هو (ما يجلب) للانسان (نفعا او يدفع) عنه (ضررا)

(وأقول) اماقوله فالصواب الخ فجوابه ان قول المصنف أى كغيره فانه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب الملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه الحكم أو من حيث ترتب الحكم عليها بقرينة المقام واليه أشار الشارح بقوله بمعنى ان جمعها معها الخ والمسامحات فى التعاريف فى مثل هذه الفنون ولاسيما عند قرائن المقامات امر لاينكر وجادة لاتحذر فالتصويب فى مثل هذه مما لامحل له وكان الاصوب بيان مراد الائمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء فى أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التى لامحل لها ولاسيما وقد أشار الشارح الى المراد منها كما ذكرنا * واما قوله وكذا قول الشارح الخ فجوابه منع هذا التصويب اذ لاخلل فى عبارة الشارح ولانقص فيها بل هى مفيدة للمقصود من أن المناسبة موافقة الضم للضم لان قوله المرتب عليه اشارة الى الضم اذلامعنى لضم الحكم الى الوصف الا ترتبه عليه وقوله موافقة أى من حيث هذا الضم وباعتباره فتقدير عبارته * كذا فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقة أى فى هذا الضم لعادة العقلاء الخ ومما يصرح بان المراد موافقة فى الضم بيان الموافق فيه بقوله فى ضم الشئ الى ملائمه ولايخفى ان ملخص هذا التقدير فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقته من حيث هذا الضم لعادة العقلاء فى ضم الشئ الى مايلائمه وحاصله فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه هى موافقة ضمه اليه لعادة العقلاء فى ضم الشئ الى مايلائمه ولعمرى انه لااشكال فى افادة العبارة هذا المعنى ولاسيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لانه صرح بضم الحكم الى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقرر وغاية الامر انه ترك التصريح بتقييد الموافقة بكونها فى الضم لان سابقه الذى هو المفرع عليه ولاحقه الذى هو بيان الموافق عليه صرح بارادته فلا وجه لهذا التصويب وان اغتر به شيخنا الشهاب فقال ماقال * واما قوله هذا وان موافقة الضم للضم الخ أى الذى هو حاصل ماذكره الشارح تبعا لهم فى قوله كما يقال الخ فان قوله بمعنى ان جمعها الخ حاصله أنّ المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فمناسبة الوصف الخ كما بيناه فجوابه انه ان أراد به التنبيه على هذه الفائدة وانه ينبغى ان يكون ذلك مرادهم فلا بأس به وان اراد به الاعتراض ففساده واضح لان غاية مايلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بها من قبيل الرسوم دون الحدود ولايتخيل عاقل ان فى سلوك التعريف الرسمى محذورا على انه يمكن ان يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف اى انها منشأ الموافقة أو اصطلاحا لهم ولامشاحة فى الاصطلاح واعلم ان تفسير المناسب بما ذكره المصنف الذى أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الائمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله (قوله وهذا مع الاول متقاربان) فيه امران الاول انه يمكن ان يوجه التقارب باتحادهما ذاتا واختلافهما مفهوما لانه اعتبر فى كل منهما مالم يعتبر فى الاخر والثانى أن اقتصاره على تقارب هذين لعله لظهوره والا فقد بدأ العضد بالرابع وثنى بقول أبى زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الاول قال السعد لان تلقى العقول بالقبول فى قوة حصول مايصلح مقصودا للعقلاء من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الاول والرابع أيضا فثبت بذلك التقارب بين ماعدا الثانى ولايخفى امكان رد الثانى اليها أيضا لان مايجلب نفعا أو يدفع ضررا أى بالجعل

قال فى المحصول وهذا قول من يعلل احكام الله تعالى بالمصالح والاول قول من يأباه والنفع اللذة والضرر الالم (وقال أبو زيد) الدبوسى من الحنفية (هو مالو عرض على العقول لتلقته بالقبول) من حيث التعليل به وهذا مع الاول متقاربان

عادة ملائم لافعال العقلاء عادة وتتلقاه العقول بالقبول ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح عن المحصول لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجانى اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة افعاله لوجهين وبينهما انتهى وحينئذ يجوز ان يقال فى ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط الحكم بعلته ما قاله الاشاعرة فى تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم محذور على ذلك والله أعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عدا القول الاول وان عبر فى الثانى والرابع بقيل بل اراد مجرد حكاية عباراتهم فى المناسب مع رجوع المراد منها الشئ واحد ويؤيد ذلك ذكره ما يترتب على الرابع مما لا تخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ فتأمله والله أعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلى بالقبول غير قادح) اقول هذا تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان فى حكمها وقريبا منها وانكار الضروريات وما فى حكمها غير قادح كما هو معلوم ولهذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول وناهيك به من امام ما نصه والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك بان يبين معنى المناسبة على وجه مخلص مضبوط فاذا ابداه المعلل وانكره الخصم كان معاندا ولا يلتفت اليه لجحده الامور الجلية الواضحة انتهى ويؤيده فى الجملة ما تقدم فى السبر والتقسيم فيما اذا كان الحصر والابطال ظنيا انه حجة للمناظر أيضا عند الاكثر مع ان فيه الاحتجاج بظنه على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق بما فى قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفى واما الفرق بان الخصم هناك يمكنه الدفع بابداء وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بابداء مفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتى فقول الكورانى والقول بان ذلك من الخصم غير قادح سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير هو السهو لان الحجة ليس بمجرد وجدان المعلل بل بامر ضرورى أو فى حكمه كما تقرر ولانهم اذا اكتفوا بظن المعلل فى الحصر والابطال وقام حجة على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظر فيه الاسنوى بان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر فى نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته انتهى ويجاب بان التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكاه بقيل ثم فرع عليه قوله وقد يحصل الخ انتهى واقول اما أولا فلا منافاة بين حكايته بقيل والتفريع عليه والحاصل انه حكى هذا القول بتفريعه فاى منافاة فى ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكايته بقيل تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلى بالقبول غير قادح (وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا لمجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان التفريع على المحكي لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماده تلك التفاريع المستدعي ذلك المستتبع ذلك لاعتماده ذلك المفرع عليه فليتأمل * والثاني انه ينبغي ان ينظر هذا مع قوله السابق ومن شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم وتصريحه هنالك أيضا باشتراط الظهور والانضباط في الوصف الحقيقي واعتبار ذلك في غيره كما حررناه هنالك فانه يتحصل مما هنالك أنه يعتبر في العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا مشتملا من حيث ترتب الحكم عليه على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم فان كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم جزم به ثم وحكاه هنا مع غيره بقيل وان كان غيره احتاج الى بيان ذلك وقد يجاب باختيار الاول والجزم به ثم لاعتماده له كما يدل عليه أيضا التفريع هنا وانما حكاه هنا لاجل استيفاء ما قيل في المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد يخالفه ان الشارح جعل الحكمة ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تفنن واشارة الى صحة كون كل منهما الحكمة أو المقصود ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الآتي المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص وسيأتي كلام آخر في هذا أعني ان الحكمة والمقصود متحدان أو متغايران نعم قد ينافي اتحادما في المحلين ان قضية سياق ما هنالك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث اطلق اعتباره في العلة وقضية سياق ما هنا أن ذلك في معنى العلل وهو المناسب منها لا مطلقا فانه رتب هذا على مسلك المناسبة وقال في مسلك الايماء ولا تشترط مناسبة المومى اليه وقال الشارح في الكلام على المناسبة وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء فليتأمل (قوله من ترتيب الحكم عليه) قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث انه محكوم به كي يطابق ذلك التمثيل فيما سيأتي للحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتب المحكوم به على الوصف الى آخره ووافقه شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم المحكوم به بدليل قول الشارح الآتي في شرعية ذلك الحكم وقول المتن فيما سيأتي كالبيع والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان تأويل هذا ليطابق ذلك ليس باولى من تأويل ذلك ليطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بمعناه الظاهر ويؤول قوله كالبيع على معنى كحل البيع وهكذا وقول الشارح في شرعية ذلك لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم اذ اضافة الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بمعناه الظاهر معقولة ولا ينافي ذلك نحو قوله الآتي يحصل المقصود من شرعه لصحة حمله على معنى من شرع حكمه فليتأمل (قوله ما يصلح كونه مقصودا للشارع الخ) فيه امران الاول قال جمع منهم الاصفهاني شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم الزركشي وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستبقى في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعلية ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور وعبارة شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلو هذه الاوصاف عن اشتمالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع) في شرعية ذلك الحكم (من حصول مصلحة أو دفع مفسدة

بحثان الاول انه قد يشكل الاحتراز المذكور بان ماذكر من الوصف المستبقى فى السبر والمدار فى الدوران وغيرهما من الاوصاف قد يشتمل على المناسبة ويحصل من ترتيب الحكم عليه ماذكر واثبات علية ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا ينافى كونه مناسبا فى نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ماذكر غاية الامر ان تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة فى دلالتها على العلية وذلك لا ينافى حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان الاوصاف المثبت عليتها بتلك المسالك بمجرد ثبوت عليتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ماذكر ولو اشتملت على مناسبة لكان حصول ماذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسلك المناسبة لا تلك المسالك الاخر ولم يزد السعد على قوله وبقوله أى واحترز بقوله عقلا عن الشبه انتهى وثانيهما ان السعد قال مانصه وفسر يعنى العضد المقصود بما يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذى يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان يمنعا ان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فليتأمل والثانى ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا الى آخر مازاده عليه تصريح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحد منهما لازما عقلا لترتب الحكم على الوصف بل قد ينتفى مع الاشتمال على الحكمة وحينئذ يشكل على ماذكره من ان كلا من القول الثانى والثالث والرابع عند التحقيق ايضاح للاول وذلك لان ملاءمة افعال العقلاء تحصل قطعا مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفيا الخ) هذا محترز التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبار ملازم الخفى وغير المنضبط صرح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فتأمله (قوله اعتبر ملازمه) قال العضد فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى وبقوله سواء الى آخره يجاب عما يورد على تمثيله غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمها مع ان كلا منهما ينفك عن الآخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة فى الجملة وعلى تمثيله الخفى بالعمد الذى هو القصد وهو أمر نفسى فى تعليل القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة الافعال المخصوصة التى يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل مع ان تلك الافعال المخصوصة المذكورة كاستعمال الجارح فى القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة فى الجملة والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص الخ) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد به أى بالحكم المحكوم به بقرينة الامثلة فان قلت فما الوصف والعلة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمد العدوان والاسكار انتهى (واقول) قد علمت مافى أول كلامه وبكل فى تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مسامحة لان الممثل له هو المقصود من شرعه وكل من البيع وحله مثلا ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف المضاف أى كمقصود البيع الخ أى كالمقصود من ترتب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك وكذا يقدر فى بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أى يحصل به (قوله وهو الملك يقينا) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأسا كما لو كان الخيار للبائع وحده لانا نقول هذا

فان كان) الوصف (خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه) الذى هو ظاهر منضبط (وهو مظنة) له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص فى الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان نيط الترخص بمظنتها (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع) يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقينا (والقصاص) يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجار عن القتل ظنا فان الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (محتملا) كاحتمال انتفائه (سواء كحد الخمر) فان حصول المقصود من شرعه وهو الانزجار عن شربها وانتفاءه متساويان بتساوى الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أى انتفاء المقصود من نفى الشئ بالبناء للفاعل أى انتفى (ارجح) من حصوله

لا ينافى

لا ينافى حصوله يقينا فى الجملة فانه حاصل يقينا اذا لم يكن خيار وكذا اذا كان خيار ولو بعد زمن الخيار (قوله كنكاح الآيسة) قال شيخنا الشهاب أى كما فى نكاحها والآيسة مقلوب اللايسة قال الياء فيه هى فاؤه ثم الظاهر ان الوصف المعلل به هنا احتياج الناس الى النكاح والمقصود هو التوالد وان كان مرجوحا انتهى ثم قال فى قوله لجواز القصر أى كما فى جوازه انتهى واقول وجه التأويل فى الموضعين ان النكاح والجواز المذكورين ليس مثالا للمقصود الذى هو الممثل له فاشار الى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود فى النكاح والجواز كما تقدمت الاشارة اليه (قوله فان انتفاءه فى نكاحها أرجح من حصوله) لا يقال بل انتفاؤه متعين مقطوع به لان اليأس ينافى التوالد لانا لا نسلم ذلك انما اليأس يبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أى وبالاول والثانى قطعا فيجوز التعليل بالاربعة فان أخذنا بظاهر ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدم انه لا يجوز التعليل بالحكمة كذا فى حاشية شيخ الاسلام واقول قد يستشكل بانه اذا جاز التعليل بالاربعة لم يبق شئ فى معنى الاستثناء فان المعلل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا ان يقال هذه الاربعة أقسام المناسب أى ما ظهرت مناسبته والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف اللغوى وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على ان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة وقال شيخنا الشهاب فى قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع جعل التعليل بنفس المقصود والذى مر فى الكتاب ان التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشتمل على حكمة هى المقصود المذكور والامر فى ذلك سهل لانه اذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله على حكمة صح ان يسند التعليل الى نفس الحكمة من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى وفيه تصريح بان المقصود هى الحكمة وقد ينافى ما ادعاه من سهولة الامر الاختلاف السابق فى جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتامل (قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) فان قلت الكلام فى المقصود الذى هو الحكمة كما تقدم وحينئذ فما صححه هنا ينافى ما صححه فيما سبق ان شرط العلة ان يكون ضابط الحكمة لا نفس الحكمة قلت لا منافاة اما لان ما هنا محمول على المسامحة والتقدير والاصح جواز التعليل بوصف الرابع والثالث أى بالوصف الذى المقصود من ترتب الحكم عليه متساوى الحصول والانتفاء أو مرجوح الحصول واما لان المراد ان الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق التى منها ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا وان يكون ضابط الحكمة فان الحكمة قد تكون وصفا ظاهرا منضبطا ويحصل من ترتب الحكم عليها حكمة وقد يستبعد ذلك لان الحكمة هى ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له الا ان يراد انها حكمة لحكم وعلة لآخر فليتأمل واما لان المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة (قوله التى هى حكمة الترخص) أى شرع الترخص قال شيخنا الشهاب اذا نظرت فى هذا الكلام مع ما قبله أعنى قوله والاصح جواز التعليل الى آخر كلام الشارح تحصل لك منه ان المقصود من شرع الترخص المشقة وهو فى الحقيقة انتفاؤها انتهى (قوله والاصح لا يعتبر) قال الزركشى وليستحضر قوله فى شرائط العلة فان قطع

(كنكاح الآيسة للتوالد) الذى هو المقصود من النكاح فان انتفاءه فى نكاحها ارجح من حصوله (والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أى بالمقصود المتساوى الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظرا الى حصولهما فى الجملة كجواز القصر للمترفه فى سفره المنتفى فيه المشقة التى هى حكمة الترخص نظرا الى حصولها فى الجملة وقيل لا يجوز التعليل بهما لان الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه اما الاول والثانى فيجوز التعليل بهما قطعا (فان كان) المقصود من شرع الحكم (فائتا قطعا) فى بعض الصور (فقالت الحنفية يعتبر) المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه كما سيظهر (والاصح لا يعتبر) للقطع بانتفائه

(سواء) فى الاعتبار وعدمه (ما) أى الحكم الذى (لاتعبد فيه)

بانتفائها الخ وتحقيقه مع هذا انتهى وقال شيخنا العلامة قد تقدم فى شروط العلة ان الحكمة اذا قطع بانتفائها فى صورة فقال الغزالى ومحمد بن يحيى يثبت الحكم فيها للمظنة وقال الجدليون لا يثبت اذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة فانظره مع تصحيح عدم الاعتبار هنا وقد يجاب بان هذا فى القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذاك فى القطع بانتفاء الحكمة عن مظنتها انتهى (وأقول) طالما ظهر لى هذا الجواب الذى أبداه لكنه محتاج الى السند والى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطان ويتميز كل منهما عن الآخر ويشكل عليه ان الشارح أشار ثم الى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخص بالمشقة وهنا الى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضا بها معبرا عنه بالحكمة حيث قال فى شرح المصنف لجواز القصر للمترفه فى سفره المنتفى فيه المشقة التى هى حكمة الترخص وذلك يقتضى اتحادهما ويمكن ان يجاب أيضا بوجهين الاول ان المصنف صحح هنا قول الجدليين فانه لم يصحح شيأ ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح فى أحد الموضعين والاتيان به فى الآخر الا ان ذلك يشكل من جهة الفقه فان المرجح فيه فى مسئلة الترخص الجواز فيما ذكرا كتفاء بالمظنة وفى مسئلة اللحوق عدمه للقطع بعدم التلاقى والثانى الفرق بين الموضعين اما بان ما تقدم فيما اذا كان الحال الذى انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعا كما فى الترخص للمترفه فان الترفه لا ينافى قطعا وجود المشقة بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين برا فى نحو محفة وبحرا فى نحو سفينة مظللة كما لا يخفى وما هنا فيما اذا كان الحال الذى انتفى فيه المقصود ينافى قطعا وجوده كما فى تزوج المشرقى بالمغربية فان بعد أحدهما عن الآخر على هذا الوجه مناف قطعا لحصول النطفة فى الرحم اذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته فى رحمها ولا اشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذى هو سبب الترخص صالح قطعا عادة لحصول المشقة فيه بل هى الغالب فيه ان لم تكن دائمة ولو فى الجملة فصلح ان يجعل مظنة لها ولم يقدح انتفاؤها فى بعض الصور بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فانه ليس صالحا عادة لحصول النطفة فى الرحم بل حصولها فى ذلك ممتنع عادة قطعا فلم يصلح ان يجعل مظنة لحصولها فيه فليتامل (قوله سواء فى الاعتبار) أى كما عند الحنفية وعدمه أى كما عندنا ما أى الحكم الذى لا تعبد فيه (أقول) ان كان المراد بالحكم الذى فسر به لفظ ما الحكم الذى فات المقصود منه قطعا كالتزوج فى المثال الاول والاستبراء فى المثال الثانى كما هو ظاهر كلام الشارح فيهما ففيه أمران * الاول انه يشكل عليه قوله السابق حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لانه يدل على انهما لا يثبتان على الاصح وهذا وان كان ظاهرا فى المثال الثانى باعتبار مقتضى القياس وان كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضا يشكل فى المثال الاول فان الحكم فيه الذى هو التزوج ثابت قطعا وان قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور ويمكن ان يجاب بان قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه انما يفهم انه على الاصح لا يثبت الامران جميعا وهذا أعم من ان يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما فى المثال الاول او لا يثبت واحد منهما كما فى المثال الثانى باعتبار مقتضى القياس * والثانى انه يشكل التمثيل بقوله كلحوق نسب المشرقى بالمغربية لان اللحوق ليس الحكم الذى فات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج الا ان يجاب

بانه على حـذف المضاف والمعنى كحكم لحوق المشرقى أى كالحكم المتعلق بلحوقه وهو الحكم الذى يترتب عليـه اللحوق بواسطة المقصود منه وانما كان هـذا مما لاتعبد فيه لانه معقول المعنى بخـلاف الاستبراء فى الصورة المذكورة واعلم ان الظاهر فى الضمير المجرور فى قوله وما يترتب عليـه انه راجع للمقصود لا للحكم أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه وان أريد بالحكم المقصود من الحكم لانه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كلحوق كحكم لحوق أى كالحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو المقصود من الحكم الذى هو التزويج لكن يشكل قوله حـتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليـه لانه مع فرض انتفائه لامعنى لثبوته وايضا لايناسب مقابلة مثال التعبدى الذى هو الاستبراء لانه ان أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسبا اذ يصير المراد بالحكم فى الاول المقصود من الحكم وفى الثانى نفس الحكم وان أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمعرفة ليست هى الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتامل (قوله كلحوق نسب المشرقى بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه ان يقال كلحوق نسب المشرقى بولد المغربية ثم اعلم ان الحكم الذى لاتعبد به فى هذا المثال هو التزوج لا اللحوق فان اللحوق هو المقصود من الحكم أى المحكوم به لكن الذى يقتضيه كلام الشارح ان المراد بالحكم فى قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وبما يترتب عليـه هو اللحوق مثـلا وفى قوله أى الحكم الذى لاتعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أى ثمرته كلحوق النسب ويدل عليه قوله آخرا بخلاف لحوق النسب انتهى (وأقول) اما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرقى الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أى بولد المغربيـة فالتقدير نسب الزوج المشرقى بولد المغربيـة نعم يشبـه ان فى الكلام قلبا اذ الولد هو المنسوب لابيه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقا وفصل بعض فقبله ان تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن ان يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة فى ثبوت النسب بينهما حـتى كان كلا ينسب الى الآخر بل يكفى ان يقال حتى كان الاصل ينسب الى فرعه * وأما قوله وفى قوله أى الحكم الذى لاتعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ ان الكلام فى تفصيل الحكم الذى المقصود من شرعه فائت قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لان الذى يمكن ان يكون مقصودا من شرعه كالتوارث ووجوب النفقـة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولان الشارح فى شرح هذا المثال جعـل المقصود الفائت قطعا حصول النطفة فى الرحم وجعل الذى هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللحوق بل لايصح جعـل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللحوق ولا يبعد ان يقدر مضاف الى اللحوق أى كحكم اللحوق أى الحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو التزوج فيكون الحكم المقـدر هو المثال والمقصود منه اللحوق بواسطة ان المقصود حصول النطفة فى الرحم ليحصـل اللحوق ويحمل على ذلك كلام الشارح ولا ينافى هذا قوله آخرا بخلاف النسب لامكان تقدير المضاف فيه ايضا أى بخلاف مسئلة لحوق النسب فان الحكم فيها وهو التزوج لاتعبد فيـه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة فى الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما مر لان التوالد حكما ثابت فى هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضرورى

كلحوق نسب المشرقى بالمغربية) عند الحنفية فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة فى الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعا فى هذه الصورة للقطع عادة بعـدم تلاقى الزوجـين وقـد اعتـبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهو التزوج حتى يثبت اللحوق وغيرهم لم يعتـبره وقال لاعـبرة بمظنته مع القطع بانتفائه فلا لحوق (وما) أى والحكـم الذى (فيه تعبد كاستبراء جارية اشـتراها بائعها) لرجـل منـه (فى المجلس) أى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعا فى هـذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعا وقـد اعتـبره فيهـا الحنفية تقديرا حتى يثبت فيهـا الاستبراء وغـيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبدا كما فى المشتراة من امرأة لان الاستبراء فيه نوع تعبـد كما علم فى محـله بخـلاف لحوق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكـم له اقسام (ضرورى

فحاجى فتحسينى) أقول فى الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريد به ههنا المقصود الذى هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة الاترى انهم صرحوا بان علة القصاص القتل العمد الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريد به فيما يأتى العلة ويمكن حمل ما هنا على سابقه ولاحقه بان يراد والمناسب من حيث مقصوده أى من حيث المقصود بترتب الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثانى تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التى تشرع لها الاحكام ضربان ضرورى وغير ضرورى الخ فيكون المراد تقسيم المقصود من ترتب الحكم على الوصف لكن قد يشكل حينئذ التمثيل للمكمل بقوله كحد قليل المسكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتبه على الوصف فلا بد من تأويله كان يجعل التقدير كمقصود حد قليل المسكر أى كمقصود ترتب الحد على كون المشروب مسكرا وذلك المقصود هو المبالغة فى حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة الآتية فقوله كالبيع والاجارة أى كمقصود جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أى من حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أى من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو والمتن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أى المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل كفرهم أى كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم رأيت ما سأنقله عن شيخنا الشهاب (قوله ليفيد ان كلا منهما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب هذا يفيدك ان ما تقرر فى العربية من ان الراجح كون المتعاطفات وان كثرت معطوفة على الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالنفس الخ ثم قوله والحاجى كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب يدلك على ان المراد بالمناسب فى عبارته السابقة أى قوله والمناسب ضرورى الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها لا نفس الوصف فقط قال العضد فى هذا المقام للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار اعتبار الشارع ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثانى تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التى شرع لها الاحكام ضربان ضرورى وغير ضرورى الخ انتهى اذا علمت ذلك فحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتب الحكم بمعنى المحكوم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره الآتية ثم التعبير بالكاف يقتضى عدم انحصار الضرورى فى المذكورات وكان وجهه ما سيأتى فى الحاجى من انه قد يكون ضروريا كالاجارة لتربية الطفل انتهى لكن قال شيخ الاسلام قوله كحفظ الدين الخ الكاف فيه استقصائية لان الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد هنا بالضرورى مجرد الكليات (قوله فالمال) أقول قد يستشكل جعل حفظ المال من الضرورى والبيع من الحاجى مع ان ضرورية المال انما هى لتوقف المعيشة عليه وحينئذ فاى فرق بين المال الذى فى يده والمال الذى يريد تحصيله بالبيع ولم كان حفظ الاول ضروريا دون الثانى مع التوقف على كل منهما فليتامل واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة واعارة أو تصدق ان منع ضرورية البيع لاغناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ

فحاجى فتحسينى) عطفهما بالفاء ليفيد ان كلا منهما دون ما قبله فى الرتبة (والضرورى) وهو ما تصل الحاجة اليه الى حد الضرورة (كحفظ الدين) المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين الى البدع (فالنفس) أى حفظها المشروع له القصاص (فالعقل) أى حفظه المشروع له حد السكر (فالنسب) أى حفظه المشروع له حد الزنا (فالمال) أى حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق (والعرض) أى حفظه المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفى

بياض بالاصل

مايده كذلك أيضا فليتأمل (قوله وعطفه بالواو اشارة الى أنه فى رتبة المال) قال الكمال الظاهر كما قال الزركشى أن يفصل فيقال من فوائد حفظ الاعراض صيانة الانساب عن تطرق الشك اليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ماعدا ذلك وهو بهذا الاعتبار فى رتبة المال اه لكن قوله ومنها ماعدا ذلك وهو بهذا الاعتبار فى رتبة المال لايوافق كلام الزركشى بل الموافق له مافى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قال الزركشى والظاهر أن الاعراض تتفاوت فمنها ماهو من الكليات وهو الانساب وهو ارفع من الاموال فان حفظها بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المفضى الى الشك فى الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الاموال ومنها ماهو دونها وهو ماعدا الانساب اه فقوله ومنها ماهو دونها اى ومن الاعراض ماهو دون الكليات فهو دون الاموال لافى رتبتها كما زعمه المصنف اه كلام شيخ الاسلام ولايخفى ان للمصنف أن لايسلم انه فى الشق الاول أرفع من المال وانه فى الشق الثانى دون الاموال فلايرد عليه ذلك واعلم أن حفظ العرض بحد القذف كما تقرر ومعلوم ان القذف عبارة عن الرمى بالزنا وحينئذ فقد يشكل تصوير الحالة التى ليس فيها تطرق الشك فى الانساب حتى يكون فى رتبة المال كما قاله الكمال اودونه كما قال شيخ الاسلام تقريرا لما قاله الزركشى اذ الرمى بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك المذكور وقد تصور تلك الحالة باللواط فان المراد بالزنا مايشمله وليس فيه ذلك التطرق لانه ليس محلا للايلاد وعلى هذا فقد يشكل كون العرض فى هذه الحالة فى رتبة المال اودونه لان الانسان المعتبر يتأثر بالقدح فيه باللواط مالا يتأثر بفوات ماله خصوصا مقدار ربع دينار ونحوه وقد يحمل الزركشى القذف على مطلق الشتم ويريد بالحالة التى لاتطرق فيها المذكر الشتم الذى ليس برمى بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف اى او التعزير فليتأمل قال الكورانى والحق ان قذف العرض ليس فى رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها فى كل ملة وان كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بان القذف يؤدى الى الشك فى النسب غلط من قائله لان النسب الثابت شرعا لايتطرق اليه الشك بقول القاذف الفاسق اه (قلت) وفساد مااستدل به على ماتهور به من التغليط فى غاية الظهور لانه ان أراد بالشك الشك فى الحكم الشرعى فهو غير مراد هنا وان أراد شك الناس فى النسب فى نفسه الذى هو المراد فزعمه عدم التطرق المذكور زعم باطل لايخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا بانه قد يعتقد صدق الفاسق وجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه فى مواضع وذلك يوجب الشك قطعا بل يوجب ماهو أعلى من الشك قطعا وبهذا يظهر ان هذا الذى هول به باطل ساقط وانه فى هذا التغليط مخطئ غالط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال شيخنا الشهاب الوصف المناسب فى هذا المثال هو كون القليل يدعو الى الكثير والحكم الحد المترتب عليه والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء الى المفوت وهذا الحفظ مكمل لحفظ العقل اى مؤكد له ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح الى المناسب بقوله فان قليله يدعو الى المقصود بقوله فبولغ فى حفظه بالمنع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما عطف عليه الحد اه (قوله كالاجارة لتربية الطفل) اى كمقصود الاجارة لتربية الطفل وكذا

وعطفه بالواو اشارة الى أنه فى رتبة المال وعطف كلا من الاربعة قبله بالفاء لافادة انه دون ماقبله فى الرتبة (ويلحق به) اى بالضرورى فيكون فى رتبته (مكمله كحد قليل المسكر) فان قليله يدعو الى كثيره المفوت لحفظ العقل فبولغ فى حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير (والحاجى) وهو مايحتاج اليه ولا يصل الى حد الضرورة (كالبيع فالاجارة) المشروعين للملك المحتاج اليه ولا يفوت بفواته لو لم يشرعا شئ من الضروريات السابقة وعطف الاجارة بالفاء لان الحاجة اليها دون الحاجة الى البيع (وقد يكون) الحاجى فى الاصل (ضروريا) فى بعض الصور (كالاجارة لتربية الطفل) فان ملك المنفعة فيها وهى تربيته يفوت بفواته لو لم تشرع الاجارة حفظ نفس الطفل

ومكمله) اى الحاجى (كخيار البيع) المشروع للتروى كمل به البيع ليسلم عن الغبن (والتحسينى) وهو ما استحسن عادة من غير احتياج اليه قسمان (غير معارض القواعد كسلب

العبد أهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه اذ لو أثبتت له الاهلية ما ضر لكنه مستحسن فى العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الرواية (والمعارض كالكتابة) فانها غير محتاج اليها اذ لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة فى العادة للتوسل بها الى فك الرقبة من الرق وهى خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصله المكاتب فى قوة ملك السيد له بان يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لانه (ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر) لظهور تأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذى وغيره من مس ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فانه مجمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف فى عين الحكم (بهما) اى بالنص والاجماع (بل اعتبر) (بترتيب الحكم على وفقه) فقط اى الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه فى جنسه) اى جنس الوصف فى جنس الحكم بنص او اجماع كما يكون باعتبار عينه فى جنسه او العكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بلو

الباقى (قوله كمل به البيع) قال شيخنا العلامة ينبغى أن يقال كمل به الملك اذ هو الحاجى فيطابق قوله ومكمل الحاجى (وأقول) قوله اذ هو الحاجى فيه اشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجارة ليس مثالا لنفس الحاجى كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذى شرع لمناسب حاجى هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله المشروعين للملك المحتاج اليه فقوله هنا كمل به البيع على حذف المضاف اى مقصود البيع اى المقصود من شرعه بدليل ما قدمه فلا اشكال فتأمل (قوله والتحسينى قسمان) أقول فيه اشارة الى أن خبر التحسينى قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسلب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدا ووجهه انه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسلب صار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعا غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبرا فانه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرر وبما ذكرنا يظهر انه لم يرد بقوله قسمان ان الخبر مقدر وانما أشار بذكره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر اندفاع ما أطالوا به فراجعه (قوله كسلب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذى بعده يعسر فيهما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكأنهما مثالان لمطلق التحسينى مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك ممكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله المشروع هذا ويمكن أن يقال بانهما أيضا على أسلوب ما قبلهما بان يقال شرع كل من سلب الاهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملزم والتوصل الى فك الرقبة من الرق ليحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد فى المثال الاول لكنه اى العبد سلب ذلك اى الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة اه وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان فى كلام الشارح وغيره ان شرعهما يفيد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسنا اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو تفسير للترتيب قال العضد أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص او اجماع أولا بل يترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل ومن هذا يعلم ان الترتيب مثبت للاعتبار لا انه محقق لماهيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما زعمه من افهام كلام الشارح ان الترتيب محقق لماهية الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد وبالتأمل فى عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول لا يخفى ان المراد بالاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونفيا اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار ولهذا عبر العضد بقوله وهو أى التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أى بحسب اعتبار الشارع أربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك اما معتبر شرعا أولا اما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره شرعا بنص او اجماع أولا بل بترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت اى اعتباره شرعا بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت اى اعتباره شرعا لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه

فقط الخ وحينئذ فقول المصنف ان اعتبر بنص او اجماع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او
اجماع اعتبار عين الوصف فى عين الحكم وقوله وان لم يعتبر بهما الخ معناه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بنص او اجماع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه
بل ثبت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان
الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اى اعتبار عين الوصف فى عين الحكم فلفظ الاعتبار
فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اى هو اى ما ذكر اى عين الوصف فى عين الحكم
وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول
المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر بما تقرر ان
الشارح علق هذه المبالغة وهى قول المصنف ولو الخ بقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ
أعنى الذى لمجموع هذا المقيد الذى هو اعتبر مع قيده الذى هو بترتيب الخ لا بهذا القيد وحده
والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف فى عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على
وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف فى جنس الحكم وهذا مما لا توقف لمتأمل
فى صحته واستقامته لان اعتبار الجنس فى الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف
وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم وظاهر ان من لازم
ذلك ان اعتبار الجنس فى الجنس يثبت اعتبار العين فى العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه
وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس فى الجنس سبب فى ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت
ذلك الترتيب سبب فى ثبوت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس
فى الجنس سببا فى ثبوت اعتبار العين فى العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ما هو سبب
فى الواسطة لشئ فهو سبب فى ثبوت ذلك الشئ بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقرر ذلك
علمت ان قول الشارح فى تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه
فى جنسه فى غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف
فى عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس
الوصف فى جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس فى الجنس المتضمن لترتيب
الحكم على وفق الوصف سبب فى ثبوت اعتبار العين فى العين بسبب الترتيب على الوفق لان
الثبوت الاول لما تضمن الترتيب الذى هو سبب فى الثبوت الثانى كان أعنى الثبوت الاول
سببا فى حصول الثبوت الثانى لسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب فى العلم
بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب فى العلم بالثبوت الثانى لتضمنه العلم بالترتيب الذى هو
سبب فى العلم بالثبوت الثانى فالعلم بالثبوت الاول سبب فى العلم بالثبوت الثانى بسبب العلم
بالترتيب مثلا العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العدوان فى جنس القصاص حيث اعتبر
فى القتل بمحدد بالاجماع سبب فى العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب
سبب فى العلم بثبوت اعتبار القتل بمثقل فى القصاص وهذا المعنى لا غبار عليه ولا شبهة فى صحته
كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال فى صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ
الاعتبار والاقتصار على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه فى جنسه لترجع المبالغة للقيد

وحده أعنى ترتيب الحكم على وفقه فى قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى عنها وان استقام المعنى معها أيضا كما تبين فما وجه زيادتها (قلت) وجهها ان رجوع المبالغة للحكم المقصود بالذات فى الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود بالذات فى الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيدا وشأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات والقيد أن لا يكون مقصودا بالذات بل تابعا وايضا فالدليل فى الحقيقة على اعتبار العين فى العين اعتبار الجنس فى الجنس مثلا وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس فى الجنس مثلا يدل على اعتبار العين فى العين ووجه الدلالة ان اعتبار الجنس فى الجنس فى ضمنه ذكر العين مع العين وذكرهما معها يدل على عليتها فيها والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة به على وجه الدلالة لانه أعنى الدليل هو العمدة فى الاثبات فالاهتمام ببيان وجوه الدليل آكد وأيضا فاعتبار الجنس فى الجنس مثلا يثبت المجموع أعنى اعتبار العين فى العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فانه يفيد اعتبار العين فى العين ضمنا وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالاوفق المبالغة به على المجموع وأما المبالغة به على جزء المجموع مع تعلقه بالآخر واثباته اياه أيضا فغير موجه واذا علمت ذلك وأحسنت التأمل فيه علمت فساد التصويب الذى زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان الترتيب باسقاط الاعتبار لان اعتبار العين فى العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس فى الجنس مثلا وكان الداعى الى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وانه لا منشأ لذلك التصويب الا الوهم المحض ووجه ذلك الفساد والوهم انه تبين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه وان قوله لان اعتبار العين فى العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس فى الجنس لا ينافى ما ذكره الشارح بل يوافقه ويحققه وذلك لانه اذا كان اعتبار العين فى العين ثابتا بالترتيب وكان الترتيب ثابتا باعتبار الجنس فى الجنس كان ثبوت اعتبار العين فى العين بالترتيب بسبب اعتبار الجنس فى الجنس لان حاصل ما ذكره ان اعتبار الجنس فى الجنس سبب السبب ولا شك ان سبب السبب سبب فى حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطا وهذا عين ما ذكره الشارح كما هو جلى بادنى تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح بمكان أى مكان (فان قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لان الشارح علق المبالغة بمجموع القيد والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده (قلت) هذا لا يقتضى تفاوتا فى حاصل المعنى ولا يصحح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين اثباته ولا يصحح ما نسبه الى الشارح مما سيأتى الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بادنى تأمل (فان قلت) فما وجه اختيار الشارح ما ذكره (قلت) قد تقدم ذلك قريبا مبسوطا وهذا كله بناء على ان الشيخ أراد ما قررناه فى معنى قول الشارح ولو كان الاعتبار بالترتيب والا بان حمله على ان الباء فى بالترتيب معدية للاعتبار حتى يكون المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لانه خلاف المراد قطعا والله أعلم * وأما قوله وكان الداعى الخ وما زعمه فيه من ان الشارح فهم ان المراد بقوله بترتيب هو اعتبار المجتهد العين فى العين الخ فهو تقول على الشارح بما هو منه برىء وبالاضرورة ولا حاجة له اليه فى كلامه لما تبين فى تقرير كلامه من غير تكلف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على

(فالملايم) الملايمة للحكم فاقسامه ثلاثة مثال الاول اى اعتبار العين فى العين بالترتيب وقد اعتبر العين فى الجنس تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وان اختلف فى انها له او للبكارة او لهما وقد اعتبر فى جنس الولاية حيث اعتبر فى ولاية المال بالاجماع كما تقدم ومثال الثانى اى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى العين تعليل جواز الجمع فى الحضر حالة المطر على القول به بالحرج وقد اعتبر جنسه فى الجواز فى السفر بالاجماع ومثال الثالث اى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى الجنس تعليل القصاص فى القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص حيث اعتبر فى القتل بمحدد بالاجماع (وان لم يعتبر) اى المناسب (فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به) كما فى مواقعة الملك فان حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الاعتاق اذ يسهل عليه بذل المال فى شهوة الفرج وقد أفتى يحيى بن يحيى المغربى ملكا جامع فى نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين نظرا الى ذلك لكن الشارع ألغاه بايجابه الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار (والا) أى وان لم يدل الدليل على الغائه كما لم يدل على اعتباره (فهو المرسل) لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونفيا على اعتبار الشارع ولعمر الله ان ذلك كله مما لا يمترى فيه متأمل ولا يتوقف فيه متمهل ولكن مفاسد الشغف بالاعتراض مع بلية العصبية مما يضيق عنها نطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب خلاف الصواب وان الاستدلال عليه بما ذكره فى غاية الفساد وان نسبة الفهم الذى ذكره الى الشارح مع براءته منه واستغنائه عنه مما لا يليق بالعاقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذا الفهم الذى زعمه على الشارح مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم على وفقه بقوله اى ان اعتبار المجتهد عين الوصف فى عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد والحق حمله على اعتبار الشارع كما دل عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر فى المثال الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وتركه فى الثانى قلت يمكن ان يوجه بالاهتمام به فيهما اذ لو سكت عنه فى الاول ربما ظن عدم صحة التمثيل اذ الصغر ليس هو العلة بل البكارة او المجموع كما قيل به فنبه على ان هذا الاختلاف لا يضر لان المقصود ذكره معه وقد وجد ولا يضر الاختلاف فى انه العلة أولا أو فى الثالث يوهم عدم صحة التمثيل لانتفاء هذا الحكم عند أبى حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالمخالفة فيه واما الثانى فاكتفى بقوله فيه على قول فليتأمل (قوله وقد اعتبر فى جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كأنهم نظروا الى مجرد تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا فى المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر فى ولاية النكاح اه (قوله حيث اعتبر فى القتل بمحدد) أقول اى فى القصاص فى القتل بمحدد او فى قصاص القتل بمحدد بقرينة قوله قبله وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص لانه وقع بيانا له واستدلالا عليه فقوله فى القتل بمحدد بيان لقوله فى جنس القصاص فمعناه فى باب القتل بمحدد او فى قصاص القتل بمحدد بقرينة انه بيانه فغاية الامر ان فى الكلام حذفا مع قرينة عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع فى أفصح الفصيح لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن أن يقول حيث اعتبر فى القصاص بالقتل بمحدد لمطابقة قوله وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص ان أراد به ان الاحسن التصريح بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان أراد وجوب ذلك فى أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا فمنعه فى غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قرينة على البيان والواجب العكس لانا نقول انما يجب فى البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما هنا فلا محذور حينئذ فى جعل المبين قرينة على تفسير بيانه ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لفنون الكلام المعتد به على أنا ما جعلنا المبين هو القرينة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو القرينة على ذلك ولا شبهة للاشكال فى ذلك فتأمله (قوله وان لم يعتبر) اى المناسب اى لا بنص ولا اجماع ولا غيرهما مما مر قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لا ان الدليل دل على عدم اعتباره بدليل ما سيأتى عند قول المتن والا فهو مرسل اه (قوله والا) اى وان لم يدل الدليل على الغائه الى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام محله ليجرى فيه الخلاف الآتى

(وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بانه قد يكون بريا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب برئ ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير) اى قرب من موافقته ولم يوافقه (ورده الاكثر من العلماء (مطلقا) لعدم مايدل على اعتباره (و) رده (قوم فى العبادات) لانه لانظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد (وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها مما دل الدليل على اعتباره فهى حق قطعا واشترطها الغزالى للقطع بالقول به لالاصل القول به) فجعلها منه مع القطع بقبولها قال (والظن القريب من القطع كالقطع) فيها مثالها رمى الكفار المتترسين باسرى المسلمين فى الحرب المؤدى الى قتل الترس معهم اذا قطع او ظن ظنا قريبا من القطع بانهم لولم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة بخلاف رمى أهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس ضروريا ورمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة الباقين فان نجاتهم ليس كليا اى متعلقا بكل الامة ورمى المتترسين فى الحرب اذا لم يقطع او يظن ظنا قريبا من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمى فى هذه الصور الثلاث وان أقرع فى الثانية لان القرعة لا أصل لها فى الشرع فى ذلك

اذا علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنس الحكم والا فهو مردود اتفاقا كما ذكره العضد تبعا لابن الحاجب اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لتفسيره قول المصنف وان لم يعتبر الذى هذا قسم منه بقوله اى لا بنص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه اه فانه يلزم منه تقييد المرسل بانتفاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه فى جنسه ولا باعتبار عينه فى جنسه ولا باعتبار جنسه فى عينه كما تقدم تقرير الترتيب بذلك فاذا قيد هنا بذلك أيضا كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغير مقيد به وقد يجاب بحمل الجنس فيما قيد به هنا على الجنس البعيد وفى نفيه فيما سبق الذى هو مقتضى المتن على الجنس القريب أخذا مما نقله الكمال فى تقرير كلام ابن الحاجب فراجعه (فان قلت) لا اشكال على شيخ الاسلام وان لم نرتكب الحمل المذكور لان الذى نفاه أولا هو اعتبار العين فى العين بالترتيب اى ترتيب الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذى أثبته هنا اعتبار العين فى الجنس او عكسه او الجنس فى الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين فى العين فلا تناقض (قلت) اعتبار الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى فى العين اخذا من كلام المصنف السابق وتقريره فليتأمل (قوله جوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو المصلحة المرسلة قال شيخنا الشهاب المراد به اى بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اى قرب من موافقته ولم يوافقه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على ان خبرها منفى اذا كانت مثبتة وهو قول مشتهر بين النحاة وان كان التحقيق عند جماعة انها لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ماذكر ممنوع لان قوله ولم يوافقه كما يحتمل أن يكون لبيان ان هذا النفى من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائدا على مدلولها قصد به بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثانى (قوله فجعلها منه الخ) قال شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة يفيد ان قول المتن واشترطها الغزالى الخ بمنزلة أن يقول خلافا للغزالى فقوله فجعلها مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما مذهب الغزالى فى المرسل اذا لم تكن المصلحة بهذه الصفات هل يقول به كمالك أم لا اه وأقول قد يفهم قول المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصار الشارح على قوله فجعلها منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة) قال شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقى الامة قبل حصول الرمى ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كليا اى متعلقا بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقى كليا قبل الرمى لم يجز الرمى اذ المجوز انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضعيف وهو فى المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من جعل الاكثر فى حكم الكل فى مسائل لا تحصى وخصوصا اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولانهم أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ماذكر وانما البحث فى ان قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين فى ذلك الوقت من الامة وقضية ما فى كتب الفروع اعتبار استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بانه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنة له فجعل فى حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الامة

بخلاف

بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الوقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأنّ استئصال الجيش فى الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما زعمه الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليتأمّل ثم رأيت شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا المسلمين اى الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله لافظ باقى الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعى استئصال الجميع اه ولا يخفى انّ ظاهر الفروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال وظاهر ما فى كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين جيش الكفار وان الخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع حكاية خلاف فى جواز رمى الترس اه ولينظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم اوقدرهم وفيما لو كان أقل لكنه الذى به الحماية للاسلام كأمراء الجيش وابطاله (قوله السادس) ينبغى أن يجعل خبره مقدّرا تقديره ما يفهم مما يذكر اى من تعريف الشبه بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه انّ المسلك نحو كون الوصف بين المناسب والطرد (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب ما نصه اى كما ان الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعرف ثم معنى هذه العبارة انّ نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتمل على الوصف المذكور المعرّف فما حقيقة ذلك اذا وكانه والله أعلم تعيين الوصف المعرّف المذكور للعلية بابداء التفات الشارع اليه فى الجملة وفى عبارة السعد ما يدل على انّ كون الوصف شبها هو المسلك حيث قال وتحقيق كونه اى الشبه من المسالك انّ الوصف كما انه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبها فيفيد ظنا مّا بالعلية وقد ينازع فى افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلة الا انه لا يثبت بمجرّد المناسبة اه وقوله الا انه الخ اى لانه لو ثبت بمجرّد المناسبة كان من المناسب بالذات لا من الشبه ثم رأيت فى عبارة بعضهم مسمى الشبه كون الوصف شبها وهو المسلك فالشبه اسم لذلك وللوصف الكائن شبها اه وما خذه كلام السعد المذكور اه (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلة ان اثباته بنحو النص لا يخرجه عن كونه شبها ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وأدل منه على ذلك تعبير العضد بقوله وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك انّ القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وانّ نص الشارع على علية ذلك الوصف او أجمعوا عليها وان فى حجيته الخلاف الذى ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول بردّه مع ورود النص او الاجماع على العلية اللهمّ الا أن يقال النص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يتأتى القياس ويحتمل ولعله أقرب انه حيث ورد النص او الاجماع على العلية خرج القياس على كونه قياس الشبه الذى هو محل هذا الخلاف فليراجع *(تنبيه)* ينبغى أن يتأمّل فى نحو مجرّد الاسم اللقب والوصف اللغوى مما تقدم انه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياسا من قياس المعنى او من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

*(مسئلة المناسبة تنخرم) اى تبطل (بمفسدة تلزم) الحكم (راجحة) على مصلحته (اومساوية) لها (خلافا للامام) الرازى فى قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الاوّل لانتفاء المقتضى (السادس) من مسالك العلة ما يسمى بالشبه كالوصف فيه المعرّف بقوله (الشبه منزلة بين المناسب والطرد) اى ذو منزلة بين منزلتيهما فانه يشبه الطرد من حيث انه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه فى الجملة كالذكورة والانوثة فى القضاء والشهادة قال المصنف وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة ولم أجد لاحد تعريفا صحيحا فيها (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (هو المناسب بالتبع) كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالاسكار لحرمة الخمر (ولا يصار اليه) بان يصار الى قياسه

الشبه او لا يكون من واحد منهما فيكون قسما آخر غيرهما او غير الطرد فيه نظر والاولان فى غاية البعد وأولهما أشد بعدا فليحرر (قوله منزلة بين المناسب والطرد) أقول المراد المناسب بالذات كما يصرح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناسبة بالتبع فيوافق تفسير القاضى الآتى و يكون الخلاف فى مجرد العبارة لا فى المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضى ويحتمل تفسيرها بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه فى الاحكام فانه قال ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وذلك ان الوصف المعلل به اما أن تظهر فيه المناسبة أولا الى أن قال وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فاما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه فى شئ من الاحكام او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فان كان من الاول فهو الطردى وان كان من الثانى فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب فى انه غير مجزوم بنفى المناسبة عنه ومشابه للطردى فى انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردى ثم ذكر انه أقرب الى قواعد الاصول وانه الذى ذهب اليه أكثر المحققين قال و يليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر اه باختصار فى جميع ذلك وعلى هذا يكون مباينا لمذهب القاضى ان أراد بالمناسبة فى قوله وان لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب فى قوله فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعه من مباينة هذا لمذهب القاضى بل المناسب لقوله و يليه فى القرب مذهب القاضى الدال على انه أقرب من مذهب القاضى أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملا للمناسبة بالذات بخلافه على مذهب القاضى وما احتمل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحتملها وان ناسب بالتبع وقد يستشكل أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال انتفاء المناسبة مطلقا لكن كلام الشارح كالمصنف لا يوافق ذلك فان المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطرد الجزم بانتفاء المناسبة بالذات عنه وهو كالصريح من قول الشارح من حيث انه غير مناسب بالذات فليتأمل (قوله وقال القاضى هو المناسب بالتبع) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة القياس بهذا المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلازم العلة اه (وأقول) فيه نظر لما سيأتى قريبا عن شيخ الاسلام مما حاصله ان القياس بهذا المناسب قد يدخل فى قياس العلة لشمول العلة فى قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع * والثانى انه يحتمل أن يوجه تضعيف المصنف قول القاضى على ما دل عليه تأخيره عما اختاره ومقابلته به ان حاصله ان الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرح به ما سيأتى عن الاحكام وغيره وحينئذ فان أراد القاضى ان المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح لانه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه و يعلل بغيره وان أراد المقصود الجمع بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه فى شئ اذ الجمع بالمناسب بالذات ليس من قياس الشبه فى شئ وان أراد ان المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات اى لدلالته عليه فكذلك اذ الجمع فى الحقيقة انما هو بالمناسب بالذات غاية الامر انه اكتفى عن التصريح به بذكر ما يدل عليه فليتأمل * والثالث ان المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

(مع امكان قياس العلة) المشتمل على المناسب بالذات اجماعا فان تعذرت) أى العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه (فقال الشافعى) رضى الله عنه هو (حجة) نظرا لشبهه بالمناسب (وقال أبو بكر الصيرفى و) أبو اسحق (الشيرازى مردود) نظرا لشبهه بالطرد

كما صرحوا به قال فى الاحكام وذهب القاضى أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتى تحقيقه فى موضعه انتهى وقال الاسنوى وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحينئذ فقد يشكل قول الشارح كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انها عبادة لان حاصله ان الطهارة مستلزمة للمناسب لاشتراط النية وهو العبادة ولا شك ان الطهارة عن النجس عبادة فهى متضمنة للمعنى المناسب الذى هو العبادة فلم يثبت الحكم وهو اشتراط النية فيها وعبارة الاسنوى كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية والا اشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انه عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت فى الطهارة عن النجس لتحقق تلك الجهة فيها لانها عبادة لانها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادة الا أن يقال انها من حيث هى لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازالتها عن أرضه فانه قد يزيلها دفعا للاستقذار بخلاف الوضوء مثلا فانه لا يقع الا عبادة فهو موضوع للعبادة ولا ينافى ذلك ان غسل الاعضاء قد يكون لمجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا للتعبد ولا يراد به الا ذلك بخلاف ازالة النجاسة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا الشهاب سيأتى آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى فى الاصل فكان الاول هو المراد فى عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذى فسر به السعد قياس الشبه هو ما كانت علته مناسبة بالتبع كما قال فى الاحكام ما نصه وذهب القاضى أبو بكر الى تفسيره أى الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال ما نصه وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة فى علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة فى قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة فى هذا الآتى لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الآتى ان مهما فرض علة سواء كان مناسبا بالذات أولا ان وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجرى فيه ذلك حتى اذا جمع بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فقياس دلالة فليتأمل (قوله فان تعذرت أى العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران الاول انه قد يقال هلا أسقط تاء التانيث فى تعذرت ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصر وأظهر وقد يجاب بانه خشى حينئذ من توهم عود الضمير للشبه وان اندفع بالتامل فى معنى الكلام والثانى ان اعتبار تعذر المناسب بالذات خصوصا مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع فى القياس به نفسه أو بلازمه أو اثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس المناسب بالذات سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

قياس الدلالة حينئذ ان أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى بل وعلى ماتقدم عن الآمدى بل أولى لانه قدمه على ماقاله القاضى فليتامل اذ لافرق فى المعنى بين الجمع بلازم المناسب كما فى قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما فى قياس الشبه على قول القاضى اذ مآل كل منهما هو الجمع بالمناسب غير انه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو ملزومه فليتامل (قوله وأعلاه قياس غلبة الاشباه الخ) أقول فيه أمور * الاول ان الهاء فى أعلاه عائدة على الشبه بمعنى الوصف وهو المصرح به فى كلام المصنف أى وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أى القياسات المبنية عليه وهى التى جمع به فيها ويدل على ذلك قوله قبله ولا يصار اليه فان معناه لا يصار الى الشبه لكن على حذف المضاف أى الى قياس الشبه بدليل ماعقبه به من قوله مع امكان قياس العلة فانه ظاهر فى أن المعنى لا يصار الى قياسه ولهذا قال الشارح بان يصار الى قياسه فغاية مافى الباب ان فى الكلام مسامحة بحذف المضاف مدلولا عليه بالقرينة ومثله شائع ذائع حتى فى الكتاب العزيز والسنة الشريفة بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلا انكاره ولا التوقف فيه وحينئذ فحاصل كلام المصنف انه بين الشبه بمعنى الوصف وآشار ببيانه الى بيانه بمعنى المسلك فان تعريف الشبه بمعنى الوصف بانه ذو المنزلة المخصوصة فيه اشارة الى أن كون الوصف صاحب تلك المنزلة مما يثبت عليته فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين حكم القياس المبنى على الشبه فكأنه قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبنى عليه كذا وهو معنى قوله ولا يصار اليه الى آخره على ماتبين ولا يخفى على عاقل انه ليس فى هذا الكلام ان المصنف جعل قياس غلبة الاشباه من الشبه لما تبين واتضح من أنه انما جعله أعلى القياسات المبنية على الشبه غاية الامر ان فى عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها ولا غبار على ذلك كما تبين * وثانيها ان الذى ينبغى ان الاعلى ماله أصل واحد لسلامته من المعارض كما قال شيخ الاسلام يرد عليه ان أعلى قياس الشبه مطلقا ماله اصل واحد لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له وقد يجاب بان ذلك مفهوم بالاولى مما ذكر لما مر انتهى * وثالثها ان المفهوم من غلبة الاشباه ان الاشباه متعددة فى الجانبين فيعتبر أكثرها ويبقى مالو لم تتعدد من الجانبين بان تعدد الشبه فى أحدهما واتحد فى الآخر أو اتحد فيهما فهل يصدق عليه غلبة الاشباه ويسمى بذلك اصطلاحا فيه نظر وعلى الجملة فظاهر ان المعتبر فى الاول هو ماتعدد وفى الثانى هو الاقوى * ورابعها انه لو عكست الو تعددت اشباه أحد الاصلين فى الحكم فقط وتعددت أشباه الآخر فى الصفة فقط فايهما يقدم فيه نظر ولا يبعد تقديم اشباه الحكم لكن لو كانت اشباه الصفة أكثر ففيه نظر * وخامسها دلالته على ان قياس غلبة الاشباه الذى هو الحاق الفرع المتردد بين أصلين باكثرهما شبها به من قياس الشبه الذى الكلام فيه وعليه نص المصنف فى غير هذا الكتاب حيث قال فى شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر الفريد ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقا ومنهم من شرط فى اعتباره ارهاق الضرورة الى الحكم فى واقعة لا يوجد فيها الا الوصف الشبهى ومنهم من شرط فى اعتباره ان يجتذب الفرع أصلان فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الاشباه

(وأعلاه) على القول بحجيته (قياس غلبة الاشباه فى الحكم والصفة) وهو الحاق فرع متردد بين اصلين باحدهما الغالب شبهه به فى الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما مثاله الحاق العبد بالمال فى ايجاب القيمة بقتله بالغة مابلغت لان شبهه بالمال

وهذا

وهذا مايدل عليه نص الشافعى وقد حكيت نصه فى شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشباه
الحكمية ثم الراجعة الى الصفة ومنهم من يسوى بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كرد وطء الشبهة الى النكاح فى سقوط الحد ووجوب المهر لشبهة الوطء فى
النكاح فى الاحكام ونقله ابن السمعانى عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعى رضى الله عنه ومنهم
من اعتبر شبه الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة وقياسهم
فى حرمة اللحم وقال الامام فخر الدين قدس الله روحه فى المحصول المعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه الحكم أو مستلزم ما هو علة الحكم سواء كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى ثم قال
القاضى أبو حامد المروروذى فى أصوله قدس الله روحه انا لا نعنى بقياس الشبه ان يشبه الشئ
الشئ من وجه أو أكثر لانه ليس فى العالم شئ الا وهو يشبه شيأ آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعنى انه لا يوجد شئ أشبه به منه فلا يوجد شئ أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى
فانظر قوله ومنهم من شرط فى اعتباره ان يجتذب الفرع أصلان الى آخره فانه نص فى ان قياس
غلبة الاشباه من قياس الشبه الذى الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلفوا فيما يعتبر منه حتى حصر بعضهم فى هذا النوع وقال فى شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصلين لمشابهته لهما
فيلحق باحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه
أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضى مطلقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذى اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضى فى مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذى تحصل لى من كلامه فى هذا الكتاب ان فى قياس الشبه
مذاهب أحدها الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثانى ان يجتذب الفرع أصلان فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه
الى ان ذكر انه يحصل فى قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشباه دون غيره انتهى فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقطوع
بتقدمه فى حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيره كما لا يمترى فى ذلك أحد يعتد به
على أن قياس غلبة الاشباه عندهم من افراد قياس الشبه الذى الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحد انه قسيم لقياس الشبه بل الامر منحصر فى مذهبين
أحدهما أنه قسم منه والآخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذى
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضى فى مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاسنوى فى شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضى خالف فى الشبه وفى
قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى فى
المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شئ فانه
نقل كلام القاضى فى الشبه خاصة ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم ان الامام بعد فراغه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون

الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال فتوهم المصنف انه أشار بقوله هذا الى ما تقدم من تفسير الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصلين انتهى اذ مع تصريح القاضى نفسه بذلك فى مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته الى الوهم بل يتعين الاخذ به ووهم من نسبه الى الوهم بل ما فهمه الاسنوى عن المحصول وهم فان المفهوم من كلامه هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافى فى شرح المحصول ما نصه تنبيه قال التبريزى بعد ذكره للحدين اللذين فى المحصول وقيل هو الاخذ باقوى الشبهين فجعل قول الشافعى تفسيرا ثالثا وهو الظاهر من قول الشافعى انتهى وعبارة الامام فى مختصر المحصول المسمى بالمنتخب النوع الخامس الشبه قال القاضى أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسبا فاما ان يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثانى طرد وقال الشافعى يسمى هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع الى آخره ولا يفهم من هذه العبارة الا كون قول الشافعى المذكور تفسيرا للشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة المحصول وبما تقرر يعلم ان كون قياس غلبة الاشباه من قياس الشبه الذى الكلام فيه هو منقول الائمة عند المصنف وناهيك بجلالته وتقدمه فى حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضى المشار اليه وحينئذ فلا غبار على المصنف فى ادخاله فى قياس الشبه ولا فى اجرائه الخلاف فيه اذ لا محذور على أحد فى الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا يرد عليه ان العضد والسعد أخذا من الآمدى وغيره اخرجا قياس غلبة الاشباه عن قياس الشبه الذى الكلام فيه أما أولا فلان المصنف غير مقلد لهما بل ولا لمن تقدمهما من الاصوليين كما علم من كلامه فى غير موضع على انه انما خالف ما قالاه فى ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشتبه ذلك على عاقل كيف وكلام الآمدى الذى هو مأخذهما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرراه على انه لو فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضى فى مختصر التقريب كما تقدم وأما ثانيا فلان مخالفة العضد والسعد كالآمدى وغيره لا تمنع من اتباع الائمة فيما صاروا اليه وان فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الاوجه كما قال شيخ الاسلام فى قول العضد ان حاصل هذا الفرع تعارض مناسبين رجح أحدهما أى فهو من مسلك المناسب لا من المسلك المسمى بالشبه ما نصه ولا يخفى ان شبه الوصف بمناسبين لا ينافى شبهه بالطردى أيضا فما فعله المصنف أى من جعله هذا الفرع نوعا من قياس الشبه اقعد انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله المصنف هو الموافق للنقل والمعنى فهو الحقيق بالاعتبار عند ذوى الاستبصار واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما ما نصه فانت تراهما كيف جعلا الحاق فرع متردد بين أصلين ليس من الشبه الذى كلامنا فيه وترى التفتازانى قد جعل تعريف القاضى للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعلاه الى آخره والثانى تعريفا للشبه الذى البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشباه مسلكا للعلية أى لعلية العلة فى الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف الى آخره ظاهر مما تقرر فى الامر الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشباه

مسلكا

مسلكا للعلية بل نسبته الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح كما
هو ظاهر مما قررنا به كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عمن نظر فى كلام المصنف وسياقه أدنى
نظر ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام
القوم وقصور نظره على ما فى العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته
وذلك مما يعمى عن الحق ويصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاول مما نحن
فيه ظاهر مما تقرر فى الامر الثانى حيث تبين به ان المصنف تابع فى ذلك لائمة الفن فلا يلحقه
فى ذلك اعتراض وان فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين أيضا انه المتجه معنى كما تقدم
ولك ان تقول للشيخ ما سند جزمك بقولك وليس كذلك فان كان مجرد ما فى العضد وحاشيته
فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الاصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وهل
جاء بامتناع مخالفتهما خصوصا من مثل المصنف وحى أو قام على ذلك برهان وان كان اتفاق
أهل الاصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خرط القتاد
وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت
وان كان برهانا عقليا فاين ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم
الهذيان وبالله المستعان * وأما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضى مما نحن فيه
مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف فى كتبه وغيره مصرح بان
القاضى أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لا سترة بذلك لمن راجع كلام الناس
فانظر قول المحصول الفصل الخامس فى الشبه والنظر فى ماهيته ثم فى اثباته أما الماهية فذكروا
فى تعريفها وجهين * الاول ما قاله القاضى أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم
قال النظر الثانى فى أنه حجة وقال القاضى أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام
غير أن الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى هو الشبه المختلف فيه الذى الكلام فيه ومثل ذلك فى
المنهاج وغيره من فروعه وانظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على
ثلاثة فصول الفصل الاول فى حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال
غير ان آراء الاصوليين مختلفة فيه فمنهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيراته التى منها تفسير
القاضى المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله فى هذه الصور راجعا الى
الاصطلاحات اللفظية غير ان أقربها الى قواعد الاصول الاخير وهو الذى ذهب اليه أكثر
المحققين ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر ثم قال الفصل الثانى فى أن الشبه مع قران
الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه
بالمعنى الذى قاله القاضى من الشبه الذى الكلام فيه وذكر الصفى الهندى فى النهاية نحو ما فى
الاحكام وقال المسئلة الثانية فى اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع
القاضى أبى بكر وغيره لنا انه يفيد ظن العلية الى ان قال فى اثناء هذا الاستدلال واما ثانيا فلان
الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضى أو موهم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما
عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم على ما ذكرناه فى التعريف الذى قبل
الاخير وشئ من ذلك غير حاصل فى الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

تلك المصلحة أكثر الخ فانظر هذا التصريح الواقع فى اثناء هذا الاحتجاج بان الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى من الشبه الذى الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بعد ذلك كله الى دليل

وكيف يصح فى الاذهان شئ * اذا احتاج النهار الى دليل

وأما استناده فى هذا الاعتراض الى أن التفتازانى قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير مانحن فيه فلا يصح أما أولا فلانه لا يقوم حجة على المصنف خصوصا فى أمر نقلى فى هذا الفن الذى اشتهرت احاطة المصنف به ومزيته فيه ولا يقاوم ماسمعته من هذه النصوص الواضحة فضلا عن تقدمه عليها وأما ثانيا فلا نسلم صدور هذا الجعل من التفتازانى والعبارة التى حكاها عنه لا تفيد ذلك اذ لا نسلم ان الاشارة فى قول التفتازانى وعلى ان ما يعد من مسالك العلة غير ذلك راجعة لما نقله عن القاضى قبل ذلك أيضا بل يجوز ان تكون راجعة لبعض هذه المعانى فى قوله فنسبه الشارح المحقق يعنى العضد على بعض هذه المعانى والمراد بذلك البعض الفرع المتردد بين أصلين لانه الذى تعرض له العضد بل يتعين رجوعه لذلك فقط اذ لو رجعت لجميع ماذكره التفتازانى عن امام الحرمين لزم خروج ماذكره الامام عن الشبه الذى الكلام فيه وهو باطل اذ كلامه ليس الا فى بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله فى الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أى معا بدليل ما يأتى انتهى (وأقول) فيه نظر اذ لم تظهر دلالة ما يأتى على ذلك لانه ان أراد بما يأتى تقرير الشارح المثال المذكور فعبارته فيه محتملة كعبارة المتن وان أراد به قول المصنف ثم الصورى فهو مبنى على ان المراد بالصفة الصورة فهو ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها وظاهر ان الصفة بهذا المعنى غير الصورة ولو سلم ان الصفة هى الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو فى قوله والصفة على معنى أو دخول الصورى فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الاصل كما تقدم بخلاف الصورى كما يفهم من تمثيل الشارح (بقى هنا بحثان) أحدهما انه على تقدير ان الواو فى قول المصنف والصفة بمعناها الظاهر وان المراد بالصفة غير الصورة يبقى وراء ماذكره أقسام أخر كغلبة الاشباه فى الحكم فقط وفى الصفة فقط وفى الحكم والصورة وفى الصفة والصورة فينبغى التامل فى حكمها وفى رتبتها ولم أر فى ذلك شيأ وقد يقتضى كلام المصنف تأخر الاولين عن الصورى وفيه نظر * والثانى انه لا تظهر فائدة الحكم بان قياس غلبة الاشباه أعلى والترتيب بينه وبين الصورى الا بالنسبة للتعارض فينبغى التامل فى تصويره ويحتمل تصويره بما اذا تردد فرع بين أصلين وكان أكثر شبها باحدهما فى الحكم والصفة وأشبه الآخر فى الصورة فليتامل (قوله أكثر من شبهه بالحر منهما) قال شيخنا العلامة الذى فى العضد ان شبهه بالحر فيهما أكثر يعنى لانه يشابهه فى الصفات البدنية والنفسانية وفى أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى أن مجرد المعارضة بما فى العضد غير مفيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعا وان ماوجه به كلامه لا يفيد أكثرية المشابهة للحر اذ لا يلزم من أنه يشابهه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من مشابهته للمال وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من الحاق العبد فى الضمان بالاموال (قوله وقال الامام الخ) ينبغى التأمل فى وجه المقابلة بين هذا وما قبله ولفظ المحصول فاما الذى يقع به الاشتباه فالمحكى عن الشافعى انه كان يعتبر الشبه فى الحكم كمشابهة

فى الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما (ثم) القياس (الصورى) كقياس الخيل على البغال والحمير فى عدم وجوب الزكاة للشبه الصورى بينهما (وقال الامام) الرازى (المعتبر) فى قياس الشبه ليكون صحيحا (حصول المشابهة) بين الشيئين (لعلة الحكم أو مستلزمها) وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها

العبد المقتول للعر واساً ثر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه فى الصورة والحق انه
متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك
فى الصورة أو فى الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه
لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكى عن الشافعى ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكى
عن ابن علية بل يعتبر كلا من المشابهة فى الحكم والمشابهة فى الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها
مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكى عنهما بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة وعبارة المصنف
لا تفى بذلك ولا تظهر فيها المقابلة وقد يتكلف حملها على ذلك (قوله سواء كان ذلك) أى حصول
المشابهة فى الصورة أم فى الحكم قال شيخنا العلامة فتكون الصورة أو الحكم هو العلة
والمشابهة واقعة فيها ومؤدى قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمال أكثر من شبهه بالحر وقوله
للشبه الصورى بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما أولا فما ذكر
هنا فى كلام الامام مخالف لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان ينافى ما هنا أيضا ولا تناقض
لان شرطه اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن حمل أحدهما على الآخر كان يحمل الاول على الثانى
فيقال فى قوله لان شبهه بالمال فى الحكم والصفة أى اللذين يظن انهما علة الحكم وفى قوله
للشبه الصورى بينهما أى للشبه فى الصورة التى يظن انها علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار
المشابهة فى العلة وهو عين ما قاله الامام فتأمل (قوله لا تفيد العلية أصلا) أى لا قطعا ولا ظنا
(قوله لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة الخ) أقول فيه أمران الاول قال العضد
بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوى الطرفين منع وان أردت به عدم
الامتناع لم ينافِ الظن انتهى وقال المصنف فى شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أى
من الدوران مع تجرده أى عن السبر وغيره قرب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير
استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثانى ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضى ان
أحدهما لا ينفك عن الآخر وانه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنها لم تتعين
والحاصل ان مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغى أن يكون
كافيا فى المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف فى الاصل والفرع علم وجود علة الاصل
فى الفرع فينبغى أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة فجواز ما ذكر يقتضى خلاف
مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجملة فان أراد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح
أو على عدم تعينها لم يفد وقد يجاب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندى وهو
قد يكون اعم فلا يعلم بمجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائرة معه
وجودا وعدما كقول العضد فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح
فى ارادة اللازم المساوى والاصح قول الشارح وعدما وقول العضد وتزول بزواله أو بان
العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها اذ لا بد من سلامتها من القادح وما لم تتعين لا تعلم
سلامتها منه ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانعه مثلا اذ قد يكون الشئ
شرطا أو مانعا لعلية بعض الاوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على
تعين الوصف ولا يكفى فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازما لذات الوصف لا لعليته خاليا

سواء كان ذلك فى الصورة أم فى الحكم (السابع) من مسالك العلة (الدوران) وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند انعدامه قيل لا يفيد) العلية أصلا لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فانها دائرة معه وجودا وعدما

عن الموانع فليتأمل بقي انه هلا علل هذا القيل بانه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا وعدما كونه علة فان الاحكام التعبدية يمكن أن يقارنها بعض الاوصاف وجودا وعدما على سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليتأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدما وانظر لم خص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصيرا لصدق عدم المسكر حينئذ اذ عدم الشيء صادق قبل وجوده وقد تجعل بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالتحريم مع المسكر في العصير لانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا صار حلالا انتهى ومثله في العضد (قوله وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الاول ان مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع والثاني ان قضيته انه لا فرق بين كون الوصف مناسبا أولا وان الخلاف جار مطلقا وقضية كلام العضد كالمختصر خلافه قال العضد شرحا لكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية أي دلالته عليها على مذاهب الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا انما الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره من غير التفات الى غيره نفي معه وغير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك انه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات الى نفي وصف غيره بالاصل أو السبر فيخرج عن البحث انتهى وقال السعد في حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد ههنا خاليا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم انتهى ثم قال في قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن البحث يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن البحث من افادته العلية انتهى وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بان وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة ومن غير التفات اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق) أقول فيه بحث لان هذا انما يفيد نفي القطعية لا اثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين لا يوجب ظن الطرف الآخر ويجاب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذكور في المنهاج وشروحه وغيرهما

بان يصير خلا وابست علة
(وقيل) هو (قطعي) في افادة
العلية وكان قائل ذلك قاله
عند مناسبة الوصف
كالاسكار لحرمة الخمر
(والمختار وفاقا للاكثر) انه
(ظني) لا قطعي لقيام الاحتمال
السابق (ولا يلزم المستدل)
به (بيان

(قوله نفى أى انتفاء) أقول فهو من نفى الشئ مبنيا للفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح وانما أوله بذلك لان الذى يفيد بيانه انما هو كونه منتفيا فى نفس الامر لا كونه منفيا أى نفاه أحد اذ قد ينفيه أحد ولا ينتفى فى نفس الامر بل يكون موجودا (قوله بخلاف ما تقدم فى الشبه) أى من أنه لا يصح الاستدلال به مع امكان قياس العلة كما افاده تعبير المصنف بالتعذر فى قوله فان تعذرت أى العلة فقال الشافعى هو حجة الخ (قوله ضر ابداؤه عند مانع العلتين) أقول المتجه انه ليس المراد بضرر الابداء الانقطاع بل الاحتياج الى الترجيح فان عجز انقطع وقوله الآتى بعد طلب الترجيح أى عند مانع العلتين كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل حكم الاول الضرر وبناه على منع العلتين وحكم الثانى طلب الترجيح وسكت عن بنائه على ماذكر مع أن ما حكم به فى كل من الموضعين يجرى فى الآخر اللهم الا أن يكون أراد التفنن وحذف من كل من الموضعين ما اثبته فى الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسالك العلة) أى فى الجملة أى على قول فلا ينافى عده من المسالك رده عند الاكثر كما سيأتى (قوله وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة) أقول ينبغى التأمل فى النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب على ذلك وقد عبر الصفى الهندى فى الدوران بقوله الفصل الرابع فى الدوران ويسمى بالطرد والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودى والعدمى فان كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودى والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمى والعكس والكلام فى هذا الفصل انما هو فى الدوران الوجودى والعدمى وقد يسمى بالدوران المطلق اه ثم عبر فى الطرد بقوله الفصل السادس فى الطرد والمعنى منه الوصف الذى لا يكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب ويكون الحكم حاصلا معه فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع فان فى حصوله معه فيها النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الاكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفى فى علية الوصف الطردى أن يكون الحكم مقارنا له ولو فى صورة واحدة واختلف العلماء فى حجية الوصف الطردى فمن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق الاولى وأما من قال بحجيته فقد اختلفوا فى حجية المطرد اه وهو ظاهر فى الفرق بين الدوران والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس فى الدوران دون الطرد بمعنى أن المعتبر فيه الاطراد دون الانعكاس فلا يعتبر أيضا بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكل على ذلك تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فانه مطرد منعكس فانه كلما انتفى بناء القنطرة انتفى ازالة النجاسة وكلما وجد وجدت الا أن يكون فى هذا التمثيل مسامحة ويحتمل أن الشارح يفرق بينهما باعتبار انتفاء المناسبة فى الطرد واعتبار صلوح الوصف لها فى الدوران أعم من أن تظهر فيه أولا كما يدل عليه قوله السابق فى الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فانه صريح فى أن الوصف فى الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتماله المناسبة والا كان طردا (فان قلت) اذا ناسب فيكون الاثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك قريبا وقد يستدل على أن المعتبر فى الطرد المقارنة وجودا فقط بقول المصنف فى شرح المختصر وزاد أى الغزالى استدلالا على فساد الدوران فقال لان الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

نفى) أى انتفاء (ما هو أولى منه) بافادة العلية بل يصح الاستدلال به مع امكان الاستدلال بما هو أولى منه بخلاف ما تقدم فى الشبه (فان أبدى المعترض وصفا آخر) أى غير المدار (ترجح جانب المستدل بالتعديه) لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرا (وان كان) وصف المعترض (متعديا الى الفرع) المتنازع فيه (ضر) ابداؤه (عند مانع العلتين) له دون مجوزهما (أو الى فرع آخر طلب الترجيح) من خارج لتعادل الوصفين حينئذ (الثامن) من مسالك العلة (الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف)

من غير مناسبة كقول بعضهم في الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا وان كان مطردا لا نقض عليه (والاكثر) من العلماء (على رده) لانتفاء المناسبة عنه (قال علماؤنا قياس المعنى مناسب) لاشتماله على الوصف المناسب (و) قياس (الشبه تقريب و) قياس (الطرد تحكم) فلا يفيد (وقيل ان قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية فيفيد الحكم في صورة النزاع (وعليه الامام) الرازي (وكثير) من العلماء (وقيل تكفي المقارنة في صورة) واحدة لافادة العلية (وقال الكرخي يفيد) الطرد (المناظر دون الناظر) لنفسه لان الاول في مقام الدفع والثاني في مقام الاثبات (التاسع) من مسالك العلة (تنقيح المناط وهو ان يدل نص) ظاهر (على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالاعم

العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط ثم قال المصنف واعلم أن المصنف يعني ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لا يفيد لم يحتج أن يذكر أن الاطراد بمجرده لا يفيد لانه اذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطريق أولى أن لا يفيد الطرد بمجرده انتهى لكن قد يشكل حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ماتقدم على أنه قد يقدح في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسلك فليتأمل (قوله في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أي لا بالذات ولا بالتبع لتخرج بقية المسالك اه (وأقول) قضية خروج بقية المسالك ان في الدوران مناسبة ومما يأتي أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجا بجميع افراده ولا يخفى أن قضية اخراج الدوران بهذا القيد ان المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم اذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجا دون هذا القيد وتقدم في ذلك كلام وسيأتي فيه آخر * والثاني قال شيخنا الشهاب ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق اه (وأقول) ينافيه قول الشارح السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالاسكار لحرمة الخمر اه فانه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسبا وقد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها تثبت العلية فأي فائدة حينئذ في الدوران وبان اثباتها فيه ينافي قوله الآتي انه لا يعين جهة المصلحة فان قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتملة على المناسبة كما يشير اليه قول الشارح الآتي بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الاول بان الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر اليها فغاية ما في الباب حينئذ أن يجتمع جهتان كل منهما تفيد العلية ولا محذور في ذلك وعن الثاني بان المراد فيما سيأتي بالنسبة للدوران اما أنه لا يعين جهة المصلحة على الاطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها واما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانا فانه من حيث كونه دورانا لا ينظر فيه للمناسبة فليتأمل (قوله لا تبنى القنطرة على جنسه) أي لم يعهد ذلك (قوله لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة وقوله وان كان أي البناء وعدمه بتأويل المذكور مطردا أي مع الحكم وقوله لا نقض فيه وقع تفسيرا لقوله مطردا (قوله قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتمل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يفيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتداد به (قوله وقيل ان قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب يفيد أن الاول يكتفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه (قوله أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بلا ريب لكن في افادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل اه (وأقول) افادته ذلك بقرينة المعنى اذ لا معنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه تحكما أو في كونه غير مفيد وبقرينة قوله وقال الكرخي الخ فان فيه اشعارا ظاهرا بان مقابلته لما قبله باطلاق الافادة فيما قبله وتقييده فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليتأمل (قوله تنقيح المناط) أي تهذيب علة الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فانه ان كان عدم امكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لامكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه انهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع لعلة كذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعي في اعتبار

الخصوص

أو تكون أوصاف) فى محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد فى الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين فى الموافقة فى نهار رمضان فان أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوصها عن الاعتبار وأناطا الكفارة بمطلق الافطار كما حذف الشافعى غيرها من أوصاف المحل ككون الواطئ اعرابيا وكون الموطوأة زوجة وكون الوطء فى القبل عن الاعتبار وأناط الكفارة بها (أما تحقيق المناط فاثبات العلة فى آحاد صورها كتحقيق ان النباش) وهو من ينبش القبور ويأخذ الاكفان (سارق) بانه وجد منه أخذ المال خفية وهى السرقة فيقطع خلافا للحنفية (وتخريجه) أى تخريج المناط (مر) فى مبحث المناسبة وقرن بين الثلاثة لعادة الجدليين (العاشر) من مسالك العلة (الغاء الفارق) بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه (كالحاق الامة بالعبد فى السراية) الثابتة بحديث الصحيحين من أعتق شركا له فى عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الامة والعبد الانوثة ولا تأثير لها فى منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد (وهو) أى الغاء الفارق (والدوران والطرد) على القول به (ترجع) ثلاثتها (الى ضرب شبه اذ تحصل الظن فى الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة المصلحة) المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة * (خاتمة) * فى نفى مسلكين ضعيفين (ليس تأتى

الخصوص فى العلية بل هو محتمل لكون المعتبر العموم فى المانع من جواز حذف الخصوص بالاجتهاد الا أن يمنع صراحة نحو قوله لعله كذا فى اعتبار خصوص كذا فى العلية بل صراحته انما هى فى علية كذا فى الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو كانت تلك الاوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الاوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالته على خصوص الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولعل عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أى حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور وان تنقيح المناط هو الاجتهاد لا الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتركا فيه) قال شيخنا الشهاب اللام للتعليل لا بمعنى فى (قوله كالحاق الامة بالعبد) قال شيخ الاسلام مثال للظنى لانه قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع فى عتق العبد استقلاله فى جهاد وجمعة وغيرهما مما لا دخل للانثى فيه ومثال القطعى قياس صب البول فى الماء الراكد على البول فيه فى الكراهة اه (فان قلت) ادخال القطع فى الغاء الفارق ينافى قول المصنف الآتى اذ تحصل الظن فى الجملة ولا تعين جهة المصلحة ان دل على أن الغاء الفارق ظنى لا قطعى (قلت) يمكن أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو فى الجملة وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من القطع بالغاء الفارق القطع بعلية الباقى بعد الفارق الملغى لجواز أن تكون العلة أمرا آخر وراءهما والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر فى العلية وكون الباقى بعد ذلك الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى فلا يلزم من القطع بالاول القطع بالثانى فليتأمل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك فى الدوران كان ذلك لذهاب الاكثر الى العمل به كما مر انتهى (قوله فى الجملة) وقول الشارح لا مطلقا (أقول) لم يبينوا معناهما (فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناهما فقوله فى الجملة معناه انها تحصل ظن العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه انها لا تحصل ظن العلية مع تعين جهة المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاستدراك فى كلام المصنف لان قوله فى الجملة وما بعده المراد منهما واحد على هذا التقدير ويلزم الغاء قول الشارح لا مطلقا لانه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله فى الجملة اشارة الى جزئية حصول الظن والمعنى انها قد تحصل الظن أى انها تحصل الظن فى بعض الاحوال فقول الشارح لا مطلقا أى لا تحصل الظن فى كل حال اشارة الى تفسيره وقول المصنف ولا تعين الخ زيادة معنى آخر فليتأمل (قوله الا بقياسه) أى بالقياس المستند اليه وقوله فكما فى المعجزة هو تنظير للمدعى لا مثال وقوله فان العجز هنا الخ أى فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار ما عجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل أو غيرها اه (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجردها دليلا فانها فى نفسها بدون قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الادلة وانما الدليل هو القياس المبنى على العلة فالقدح فى العلة قدح فى الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على تعليل الحكم فليس المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وانما المراد الاشارة الى القياس بذكر الجامع ولهذا يقع

القياس بعلية وصف ولا العجز عن افساده دليل عليته على الاصح فيهما) وقيل نعم فيهما اما الاول فلان القياس مأمور به بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما تتعين عليته أن لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك وأما في الثانى فكما في المعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للعجز عن معارضتها واجيب بالفرق فان العجز هناك من الخلق وهنا من الخصم

* (القوادح) *

أى هذا مبحثها وهى ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها منها (تخلف الحكم عن العلة) بان وجدت في صورة مثلا بدون الحكم (وفاقا للشافعى) رضى الله عنه في أنه قادح في العلة (وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح) فيها (وسموه تخصيص العلة (وقيل لا) يقدح (في) العلة (المستنبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته في جميع صوره كدليل المنصوصة (وقيل عكسه) أى لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة لان الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشئ ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة

هم انهم يقولون لكذا أصله كذا اشارة الى القياس فليتأمل (قوله منها تخلف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابلته بالتفاصيل الآتية وفيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل في المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخلف في صورة ناسخ للعلية وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعم من أن يرد على جميع الاقوال التى في العلة وفي ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الا على القول بجواز احداث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلا اه (وأقول) أما الاشكال الاول فجوابه انا لا نسلم ان القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الاسنوى في شرح المنهاج نقلا عن الغزالى مما نصه وتوجيه كون النقض قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالى وهو انا نتبين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزأ منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج اه (ولا يخفى) ان هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قطعى المتن والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرده أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شئ آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شئ آخر كأن قال العلية كذا بمجرده ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثانى فجوابه انا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخلف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا الا ان أهل الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيأ آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح فتكون العلة على كل قول هى ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول انه يعتبر لا انه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الامور المذكورة في تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شئ منها معتبرا في العلة ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا تلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوى عن الغزالى كما تقرر واندفاع هذين الاشكالين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور عند المتأمل العارف بالقوانين وبما تقرر عن الاسنوى عن الغزالى يعلم ان الائمة ما أهملوا ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يندفع به وان الشيخين قصرا بعدم مراجعة كلام الائمة والتأمل فيه اتفقا من كلامهم على ما يندفع عنهما الاشكال ويعلمان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوه لا يقال الجواب عن الثانى بما ذكر يخالف قول الشارح الآتى عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعلل الا باحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة التامة على كل قول لانا نقول حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة

المخصوصة

(وقيل يقدح) فيهما (الا ان يكون) التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم فلا يقدح (وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدح الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا)

المخصوصة لزم أحد أمرين اما منع مانقله من الاجماع واما تاويله بان المراد الاجماع على اعتبار ما أجمعوا عليه لا لأنه تمام المعتبر وذلك لا ينافى اعتبار شئ آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة اذ لا يليق تسليم أهل الاجماع ان ما أجمعوا عليه تمام المعتبر فى العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه فى تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل * والثانى ان القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع ان أريد به القول ببطلان علية مجرد الوصف لان العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغى ان لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآتى عن أكثر فقهائنا لان الحاصل عليهما حينئذ ان العلة هى الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هى مجموع ذلك فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم ببطلان علية الوصف لاعتبار ماذكر معه فيها شرطا أو شطرا فلا تأثير له بدون ماذكر ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى ان الوصف صالح للتأثير فى الجملة فالقول ببطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافى القول بعدم بطلانها بهذا المعنى وان أريد به القول ببطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لان الفرض انه لو وجد ذلك المجموع فى تلك المادة وجد الحكم معه * والثالث ان المصنف فى شرح المنهاج بعد مانقل عن حجة الاسلام الغزالى كلاما طويلا من جملته ما تقدم فى الجواب الاول نقله عن شرح المنهاج للاسنوى نقلا عن الغزالى ذكر أن مختار البيضاوى أن التخلف ان كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح والا قدح سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف فى المنصوصة لا لوجود مانع ولا فوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال فان قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا فوات شرط فى محل فيه وصف نص الشارع قطعا أو ظاهرا على عليته أو استنبط ذلك استنباطا صحيحا قلت هذا لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص ان كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسئلة وان كان بدونهما أمكن وهو محتمل على بعد بان يحصل نص على عدم الحكم فى محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك اه وهذا الاشكال وارد على ماذهب اليه هنا من أن التخلف قادح مطلقا فانه شامل للقدح بالتخلف فى المنصوصة لا لوجود مانع ولا لفوات شرط بدليل تضعيفه التفاصيل المذكورة بعد (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور التخلف فى المنصوصة ولا يكون لوجود مانع ولا لفوات شرط ولا يقتصر على مجرد الاستبعاد اللهم الا أن يقال فى صحة الاطلاق الذى ذهب اليه فرض التخلف فيماذكر وان كان محالا أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل (قوله الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماشرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو الا العلة فهو اجماع على أن قيام العلة بدون الحكم فى محل العذر لا يمنع عليتها فى غيره اه أى فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف فى ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفته الاجماع (وأقول) يمكن أن يجاب بان القائل بالقدح لا يسلم ان الاجماع على أن ماذكر علة بمعنى أنه تمام العلة بل بمعنى انه معتبر

في العلة فلا ينافي انه يعتبر معه شئ آخر شرطا أو شطرا لم يوجد في هذه فاذا تخلف الحكم فيها والا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الامر كذلك مما لا بد منه عند كل احد اذ لا يتصور شمول العلة حقيقة ما ليس محلا للحكم (فان قلت) ينافي هذا انه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم الاصلي واذا لم يكن ما يذكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الاصلي (قلت) لا نسلم المنافاة لجواز أن يكون السبب المحكوم بقيامه هو السبب في الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما لا بد منه عند التأمل الصائب والتفكر الثاقب فانا على قطع من أنه لو كان الطعم مثلا هو علة الربا في بيع الرطب بتمر مطلقا أي على الوجه الشامل لصورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا في بيع الرطب بتمر كونه مطعوما وأن بيع الرطب على رؤس النخل بتمر في الارض أو نقول وان وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي لا يشمل صورة العرايا بأن تكون العلة في الربا في بيع الرطب بتمر هو كونه مطعوما ما لم يكن الرطب على رؤس النخل ولا التمر في الارض فيما دون خمسة أوسق أو نقول هو كونه مطعوما ما لم يصاحبه عذر فتأمله (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يزاد فيه الموهوب للواهب كذا في النسخة الواقعة لي التي وقفت عليها فليتأمل المراد منه فانه ان أراد ان من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بان يهب رطبا أو عنبا فيهب الموهوب له للواهب تمرا أو زبيبا فادخال ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير ربوي فوهب الموهوب له للواهب رطبا أو عنبا فلهذا لم يذكر الشارح ذلك (قوله على خلاف الاصل) لم يقل خلاف الاصل كأنه والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الاباحة الاصل وليس كذلك اذ هي التخيير وهو غير البراءة الاصلية كذا قاله شيخنا الشهاب فليتأمل فيه (قوله بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ هذا حاصل هذا القول وقد بين الكمال وشيخ الاسلام فساده وعبارة شيخ الاسلام وأنت خبير بان هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشئ من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام أي لانه مع قطعية دلالته على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعية دلالته على ذلك غير قطعي بالنسبة اليه وفي الخاص ولو ظاهرا بمحل النقض أي لانه مع دلالة الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في الخاص بغيره أي لان الدليل انما دل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقا الخ اه وقد يقال لا نسلم استحالة التخلف في القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعي أو ظاهر خاص علية الطعم في الربا في البر مثلا من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في بعض أنواع البر كالردئ فيعلم ان العلة الطعم مع الجودة الا أن يجاب بان هذا القطعي المذكور أو الخاص الظاهر بالنسبة لانواع البر ظاهر لا قطعي في الاول وعام لا خاص في الثاني فقد رجع الى العام الظاهر وانما الكلام في العام القطعي بالنسبة الى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بان يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه وقد

وهو بيع الرطب أو العنب قبل القطع بتمر او زبيب فان جوازه واودعى كل قول في علة حرمة الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح (وعليه الامام) الرازي ونقل الاجماع على أن حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة (وقيل يقدح في) العلة (الحاظرة) دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدح فيه الاباحة بخلاف العكس (وقيل) يقدح (في المنصوصة الا) اذا ثبتت (بظاهر عام) لقبوله للتخصيص بخلاف القاطع

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لجواز أن تكون العلة التى دل عليها ذلك القطعى أو الخاص فى ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر فى ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الامر الآخر الا أن يجاب بان المراد القطعية أو الخصوص بالنسبة لتمام العلة أيضا وفيه نظر اذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل واياك أن تظن ان هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فان هذا الذى قرراه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكايته كما أراده قائله من غير أن ينتصب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال هلا كمل الشارح حكاية هذا القول بقوله وبخلاف الظاهر الخاص وهلا بين فساده بما ذكر وقد يجاب عن الاول باحتمال انه لم ير التصريح بتلك التكملة فى كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازا عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به وعن الثانى باحتمال أنه ترك ذلك اعتمادا على ظهوره بالتامل (قوله فلا يقدح) علله فى المنهاج بقوله لان الاجماع أدل من النقض أى ان النقض وان دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة الاجماع على عدم العلية لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح اه ولمانع أن يمنع قطعية الاجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فليتأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدى لازمها أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن اذ التخلف لو فرض فاما بظنى ولا يمكن لعدم معارضته للقطعى واما بقطعى ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وعبارة المصنف تقتضى ان التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن فى كلام الآمدى المنقول اشكالا الخ اه (وأقول) أما اعتراضهما على الشارح بان بين العبارتين فرقا فعجيب بل لا ينبغى أن يكون الا سهوا وذلك لان الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بان بينهما فرقا وانما ادعاه ان نفى القدح الذى هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدى ولا شبهة لعاقل فى صحة ذلك لان امتناع التعارض الذى أثبته الآمدى يستلزم عدم القدح اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقى ان عبارة المصنف تقتضى اثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصوره كما تقرر لانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وتاليها لم يقدح أى التخلف فان أردت أن التالى يقتضى ذلك فهو فاسد لانه سلب بسيط وقد اشتهر أن السلب البسيط لا يقتضى وجود الموضوع فقول المصنف لم يقدح أى التخلف أى لعدم تصوره وقدحه فرع تصوره وان أردت ان المقدم يقتضى ذلك فهو أيضا فاسد لان الشرطية لا تقتضى وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الكناية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها فى جواب واحد اختصارا فليتأمل والحاصل أنهما ان أرادا الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم انتفاء القدح لما قاله الآمدى فقد تبين فساده وان ثبوت هذا اللزوم كنار على علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدى بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لا سيما وسياق الآمدى وكونه

(و) يقدح (فى المستنبطة أيضا (الا) أن يكون التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم فلا يقدح فيها (وقال الآمدى ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو فى معرض الاستثناء) منصوصة كانت أو مستنبطة (أو كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل لم يقدح) والا قدح الا فى المنصوصة بما يقبل التاويل فيؤول للجمع بين الدليلين وقول المصنف عنه فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لا يعارض القطعى أو قطعى فتعارض قطعيين محال

في بيان القدح يشعر بان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبديناه في كلام الآمدي من الاشكال فيمكن دفعه بحمل كلام الآمدي على قطعي تمتنع معارضته وهذا في غاية الظهور لان غاية الامر أن كلام الآمدي من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل (قوله قال المصنف الا أن يكون أحدهما ناسخا) حكى الكمال عبارة الاحكام وفيها الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر ثم قال فعزو الشارح هذا الاستثناء للمصنف المقتضي لكونه استدراكا على الآمدي وهم اه (وأقول) الذي أقطع به أحد امرين اما اختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيته ساقطا من بعض النسخ وحينئذ فيحتمل أن النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الآمدي احتاط فعزاه الى المصنف الذي صح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة (قوله والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العضد في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزأ من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الاولى تمام العلة فتنقدح عليتها ثم قال والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزأ من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اه ولا يخفى على متأمل ان قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع اي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبنيين على لزوم كون الشرط وعدم المانع جزأ من العلة وهو خلاف ما فرض أولا واتفاقه وان كون الخلاف المذكور لفظيا مترتب على الجواب المذكور لا مطلقا فتأمل اه (وأقول) ماذكراه بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب جوز كون الخلاف لفظيا في الجملة لان بناءه على الجواب المذكور كون الخلاف لفظيا اعتراف منه بتجويز كونه لفظيا على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظيا على هذا التقدير أيضا عند المصنف بل امتناع هذا التقدير نفسه عنده فان قضية كلام الأئمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة فحاصل كلامه ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقا لوجود فوائد تترتب عليه على الاطلاق لا تختص بحال دون حال ولا يجوز كونه لفظيا في حال ولا على تقدير من الاحوال والتقادير مع حصول تلك الفوائد على الاطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافا لابن الحاجب فانه جوز كونه لفظيا حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فتامله فانه صحيح لطيف لا يمترى في صحته واطفه طالب الحق والله الموفق (قوله انما يأتي في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان * أحدهما الكوراني قال ما نصه أما كون التعليل بعلتين من فروع المسئلة فلان التخلف نقض مطلقا عند المصنف سواء كان لمانع أو لا فاذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى فيكون نقضا لتخلف الحكم عن العلة هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الا أن يكون أحدهما ناسخا (والخلاف في القدح (معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) في قوله انه لفظي مبني على تفسير العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا (ومن فروعه) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلتين) فيمتنع ان قدح التخلف والا فلا وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يأتي في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك

الحاجب وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما فى شرح المختصر قال تفريع هذه
المسئلة سهو لان الكلام فى تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشئ عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تتخلف عنه انتهى والثانى لشيخنا العلامة ووافقه شيخنا
الشهاب قال ما نصه فيه بحث اذ يتأتى فى عكسه اذ تعليل الحكم بعلتين مؤد الى تخلفه أى عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلل مؤثرة فى الحكم لئلا يجتمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد أو مثلها به لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أى عدم
استناده اليها فان كان قادحا منع التعدد المؤدى اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكورانى
فيقال عليه أما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التفريع بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق اذ تعليل الحكم بعلتين مؤد الى
تخلفه الى آخره فتبين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى تصريح شرح المختصر فهو لا يسمن
ولا يغنى من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اتقن منه كما هو معلوم
واعتراض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التفريع سواء كان مذكورا فى
المتن أو فى شرح المختصر أو فى غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان وانما آثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضا كما هو غنى عن البيان فرد
الاعتراض على التفريع بانه فى شرح المختصر من قبيل الهذيان * وأما قوله وبعضهم لما لم يفهم
كلام المصنف هنا فهو تشبع باطل وزور ليس تحته طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
المحقق المحلى اعرف والله من الكورانى بمعانى هذا الكتاب ومقاصده بل ما أحد من جميع من
نظر فيه من الشراح وغيرهم له اليه نسبة فى معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشبع برمى
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكر بلا برهان بل بمجرد التهور والبهتان * وأما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو فرية بلا مرية فأى أحد أخبر من هذا الشارح بشئ من كتب
المصنف بل أى أحد له نسبة اليه فى معرفة شئ منها وما هذه التلفيقات الا من قبيل التمويه وايهام
الجهلة مزاحمته لاهل البيت فى معرفة ما فيه * وأما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو مما
ينادى عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولى الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشئ عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تهوره وفساده تصوره أما أولا فان أراد ان التخلف يستلزم السبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولا ثم العلة ثانيا فاى محذور فى ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرف
اذ لا محذور فى ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما فى العالم فانه دليل على الصانع تعالى مع
تأخره عنه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره فما أسرع نسيانه لما ذكره وان
أراد انه يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فاى محذور فى ذلك بناء على ما ذكر
وأى محذور فى أن لا ينصب الشارع علامة على الحكم وغاية الامر ان تتوقف معرفته على نص
الشارع ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانيا فحاصل اعتراضه هذا ان الشارح جوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساده كما تبين لك مما لا معنى لتخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص فى المتن كغيره بقوله الآتى فى العكس وتخلفه أى العكس بان يوجد الحكم بدون العلة قادح عند مانع علتين فأفاد جوازه والاختلاف فى كونه قادحا وكانه لم يستحضر ذلك لانه دخيل فى هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الا ما بين يديه منه فالحاصل ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه فى كلامهم لا اختصاص للشارح به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التفريع انما يتأتى على ذلك التخلف الذى اعترفوا به وسيأتى فى المتن فاى اعتراض بعد هذا يلحق الشارح ولعمر الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الآتى فى المتن بعد أقل من ورقة ولا حول ولا قوة الا بالله * وأما كلام الشيخين المذكورين فجوابه منع ان تعليل الحكم بعلتين مؤد الى تخلف قولهما بناء على قولنا ان العلل مؤثرة لئلا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يستند الحكم الى كل منهما على البدل أو الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاجتماع غير مستقل بالتعليل وحينئذ فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البدل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف فى هذا المقام الا انتفاء الاستناد مطلقا ولئن سلمنا استناده الى احداهما بعينها فلا نسلم تحقق التخلف المراد هنا عن الاخرى بل يكفى وجوده عند وجودها مع صلاحية استناده اليها وان لم يتحقق استناده بالفعل اليها الاستناده الى الاولى والحاصل ان المراد بالتخلف فى هذا المقام انتفاء وجوده عند وجودها مطلقا لا انتفاء استناده اليها وان تحقق وجوده عند وجودها لا يقال فالتخلف حينئذ لمانع وهو استناده الى الاولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان لمانع لانا نقول التخلف لمانع معناه ان ينتفى ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقق ثبوت الحكم قطعا على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق ووجود العلة الاولى ليس بمانع منه قطعا بل من استناده للاخرى على هذا التقدير وفرق كبير بينهما فتامله وقولهما بناء على انها معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة الى آخره قلنا نختار الشق الثانى قولهما لزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع لجواز أن يتغاير المثلان كيفية بنحو الشدة والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانقطاع) أقول صورة المسئلة اذا لم يجب عن التخلف فان قلنا بالقدح انقطع لبطلان دليله والا فلا لبقاء دليله أما اذا أجاب فلا انقطاع والا فلا وجه لقوله وجوابه الى آخره حيث حصل الانقطاع فتامله (قوله وانخرام المناسبة بمفسدة فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف المناسب فى صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فينتفى الحكم حينئذ ولا بد ويتحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة اذ بطلان علية الوصف بسبب التخلف حذرا من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضى الغاء مناسبته وعدم اقتضاء الوصف بواسطتها ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التامل وان قلنا بعدم قدحه لم تبطل لان غاية ما يقتضى تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافى العلية فلا ينافى المناسبة ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أى كونه بحيث لو ترتب على الوصف حصلت تلك المفسدة فعلم ان الحكم لا يجامع المفسدة بان يترتب على الوصف وان

(والانقطاع) للمستدل فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله أردت العلية فى غير ما حصل فيه التخلف (وانخرام المناسبة بمفسدة) فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع (وغيرها) بالرفع أى غير المذكورات كتخصيص العلة فيمتنع ان قدح التخلف والا فلا (وجوابه) أى التخلف على القول بانه قادح (منع وجود العلة) فيما اعترض به (أو) منع (انتفاء الحكم) فى ذلك (ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل) والا فلا يتأتى الجواب بمنعه

لزم من ترتبه عليه مفسدة وانه ليس له حالتا ترتب على الوصف وان لزمت المفسدة وانتفاء عنه حذرا من لزومها بل لابد من انتفائه أبدا لكن هل انتفاؤه لانتفاء مناسبة الوصف أو لوجود مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة ان قلنا ان التخلف قادح فهو للاول وان قلنا انه غير قادح فهو للثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لمتأمل فى استقامته واذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب فى قول الشارح فيحصل أى الانخرام الى آخره الذى هو شرح لعبارة المصنف ما نصه فيه نظر لان الانخرام انما هو بسبب المفسدة الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب اذ المصلحة مع وجود مفسدة مثلها أو أرجح كالعدم فحصول الانخرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذى هو عدم التخلف اظهر منه عند عدم المفسدة لعدم الحكم الذى هو التخلف فليتامل انتهى ووجه اندفاعه انه ان كان حاصل النظر الاعتراض على مجرد تخصيص الانخرام بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف أيضا على وجه أظهر فهو فى غاية السقوط أما أولا فلامتناع هذا التقدير كما سيتبين وأما ثانيا فلان واحدا من المصنف والشارح لم يخص الانخرام بحال التخلف اذ ليس فى عبارتهما ما يفيد هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تفريع التردد فى انخرام المناسبة على التردد فى قدح التخلف فى العلية ان قدح انخرمت والا فلا وليس فى هذا تعرض لحكم الانخرام على تقدير عدم التخلف كما لا يخفى وان كان حاصله ان تحقق الانخرام على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع من تفريع الانخرام على تقدير التخلف على الخلاف فى قدح التخلف لانه اذا وجد الانخرام مع ثبوت الحكم وترتبه على الوصف فلا معنى لتفريع الانخرام على قدح التخلف بل يجب ثبوته وان لم يقدح التخلف لانه اذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه اذا لم يؤثر ذلك فى العلية لان تخلفه مع عدم تأثيره فى العلية ان لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو فى غاية السقوط أيضا لانا لا نسلم امكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقق المفسدة كما علم مما تقرر فى مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة ولو سلمنا امكانه فلا نسلم الانخرام حينئذ لانه ينافى ترتب الحكم على الوصف كما هو الفرض اذ انخرام مناسبته ينافى صلوحيته لترتب الحكم عليه كما لا يخفى وعلمت أيضا اندفاع قولهما أيضا فى قول الشارح لوجود المانع ما نصه فيه نظر اذ المراد بالمانع المفسدة وهى انما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها علة لانتفائه حتى يكون من انتفاء الحكم لوجود مانعه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى ووجه اندفاعه ان المانع ليس هو المفسدة كما توهماه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت فى تلك الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة ووجوده علة لانتفاء الحكم ولعمر الله ان هذا فى غاية الظهور وعجب كيف خفى عليهما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك زاد شيأ آخر عقب ما تقدم فقال ما نصه ثم تبين لى بعد هذا ان مراد المؤلف انخرام المناسبة وعدمها على قول الامام السابق أى قبيل مسلك الشبه فيكون معنى الكلام ان القول بالقدح تنخرم به المناسبة بالمفسدة عند الامام والقول بعدمه لا تنخرم به المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع هذا مراده ان شاء الله تعالى فلا اشكال انتهى فتامل فيه ففيه ما فيه بل يحتمل أن يقال ان ما سبق من الاختلاف فى انخرام

المناسبة وعدمه مبنى على قدح التخلف وعدمه فالانخرام مبنى على القدح وعدم الانخرام الذى هو قول الامام مبنى على عدم القدح فالمقصود بما تقدم بيان الانخرام أو عدمه وبما هنا بيان فائدة الخلاف فليتامل (قوله وعند من يرى الموانع) أى يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى ان التخلف اذا كان لمانع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن لمانع وهذا مراد الشارح بقوله أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف أى يعتبر انتفاءها فى كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفائه وقوله بيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خبر مبتدا محذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع بيانها أى الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج اليه لجواز كونه معطوفا بالواو الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدا المذكور باعتبار هذا القيد أعنى عند من يرى وانما قدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لو أخره بان قال وبيان الموانع عند من يراها أى المذكورات وقال شيخ الاسلام لئلا يتوهم عطفه على وجود العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد انه لا يقوى ذلك الايهام فليتامل (قوله سلم من ايهام نفيها) كان وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد الى المقصود اذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الاولى والجواز بوجوده بل لا معنى الا للعكس (قوله وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا فى اسم يكن فى عبارة ابن الحاجب فجعله العضد ضمير الوصف المعلل به المدعى انتقاضه وجعله جمهور الشارحين ضمير الحكم المتنازع فيه وعبارة العضد وقيل ان كان أى الوصف أى الذى نقض حكما شرعيا فلا أى فليس للمعترض أن يستدل على وجوده فى صورة النقض لان الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة والا فنعم لظهور تتميمه أى المعترض لدليله انتهى قال السعد قوله والا أى وان لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فنعم أى للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا تتميما المطلوب لا انتقالا الى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفى العلية وبطلان قياس المستدل وجمهور الشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعترض ان يدل على وجود الوصف فى صورة النقض لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ للمستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلى فان هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أى الدال على نسبة ذلك الى المصنف تبريا منه كما صرح به أولا الى ان المصنف ماش على تقرير جمهور الشارحين والى ان الصواب ما مشى عليه العضد من أن المراد التفصيل فى العلة بين أن تكون هى حكما عقليا أو حكما شرعيا فتامل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ما ذكر أمر محتمل وليس بمتعين وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد باسم يكن وقد حملها شيخ الاسلام على ما يوافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال قوله لم يوجد لغيره

(وعند من يرى الموانع) أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده (بيانها) فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها (وليس للمعترض) بالتخلف (الاستدلال على وجود العلة) فيما اعترض به (عند الاكثر) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (للانتقال) من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من ابطال العلة (وقال الآمدى) له ذلك (ما لم يكن دليل أولى) من التخلف (بالقدح) فان كان فلا ولو صرح المصنف بلفظة له سلم من ايهام نفيها أى ايقاعه فى الوهم أى الذهن وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره

قال ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على وجودها) فيما علله بها (بموجود فى محل النقض ثم منع وجودها) فى ذلك المحل (فقال) له المعترض (ينتقض دليلك) على العلة حيث وجد فى محل النقض دونها على مقتضى منعك وجودها فيه (فالصواب انه لا يسمع قوله) أى المعترض (لانتقاله من نقض العلة الى نقض دليلها) والانتقال ممتنع واشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر أى لان القدح فى الدليل قدح فى المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتنعا (وليس له) أى للمعترض (استدلال على تخلف الحكم) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من ابطال العلة (وثالثها) له ذلك (ان لم يكن طريق أولى) من التخلف بالقدح فان كان فلا (ويجب الاحتراز منه) أى من التخلف بان يذكر فى الدليل ما يخرج محله ليسلم عن الاعتراض (على المناظر مطلقا وعلى الناظر) لنفسه (الا فيما اشتهر من المستثنيات) كالعرايا (فصار كالمذكور) فلا حاجة الى الاحتراز عنه (وقيل يجب) عليه الاحتراز عنه (مطلقا) وليس غير المذكور كالمذكور (وقيل) يجب عليه الاحتراز منه (الا فى المستثنيات مطلقا) أى مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بانها غير مرادة

صحيح لانه بناه على رجوع الضمير فى يكن الى الحكم المعلل لا الى ما يعلل به اذ لو بناه عليه لم يصح ذلك لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبى منصور البروى بموحدة وراء مفتوحتين حيث قال ان كان أى ما يعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمضة فى غسل الجنابة بان الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان ما يعلل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل انتهى فنبه اعتماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله قال ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح) أقول ان المراد بالقطعى العقلى وقد رأيت التعبير به منقولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعى وحينئذ فاعل ذلك ما اشتهر فى كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط) أقول لعل هذا بناء على القول بعدم القدح اذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط ثم رأيت بقية عبارة المصنف فى شرح المختصر مصرحة بذلك وهى ما نصه وقصارى المعترض اثبات الوصف ثم لا يجديه لان التخلف لذلك لا يقدح فى العلل الشرعية عند الجمهور انتهى (قوله فى محل النقض) أى فى المحل الذى نقض عليه به وقوله ثم منع وجودها فى ذلك المحل أى بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامساك والنية فينقضه الشافعى بالنية بعد الزوال فانها لا تكفى فيمنع الحنفى وجود العلة فى هذه الصورة فيقول الشافعى ما أقمته دليلا على وجود العلة فى محل التعليل دال على وجودها فى صورة النقض (قوله فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة الخ) قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى وقوله وكيف كان قال السعد أى سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها أما على الاول فلما مر ان النقض يبطل العلية وأما على الثانى فلانه لابد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله فالصواب انه لا يسمع) عبارة العضد فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله أى لان القدح فى الدليل الخ) هذا به وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أى النظر ان القدح فى دليل العلة قدح فى العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد اى القدح فى العلة مطلوب المعترض وفى بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله وقيل يجب مطلقا) قال الكمال أى من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لانا نقول هذا فاسد أما أولا فلان الاطلاق فيه المستفاد

عما قبله انما هو مع التفصيل فى قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير مصاحب للاطلاق فى قرينه وأما ثانيا فلان هذا القائل غير ذاك القائل ومجموع ما قاله هذا مباين لمجموع ما قاله ذاك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى عليك ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل المستثنيات بقسميها أى المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة الى آخره) قال شيخنا الشهاب لما وقع الكلام فى النقض استدعى ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقرر فى علم الميزان من أن نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما أوضحه الشارح بالمثال الآتى انتهى (قوله لتقدمه عليه طبعا) قال شيخنا العلامة ظاهره لتقدم الاثبات على النفى طبعا وفيه نظر اذ الاثبات ايجاب النسبة والنفى انتزاعها فكل منهما وارد على النسبة وليس أحدهما متقدما بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت فى الممكنات الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم الاثبات على النفى طبعا بقوله فان معنى نفى الشئ الحكم بانه ليس بثابت وذلك يتوقف على تعقل الثبوت ليحكم بانتفائه والثبوت غير موثر فى النفى انتهى فاشار الى أن المراد التقدم باعتبار تعقل المتقدم دون تحققه والى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح اما مبنى على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على ان المراد الاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت ويجوز ان يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على السلب بهذا الاعتبار فيهما مشهور فى كلامهم ولهذا قال مولانا حنفى فى رسالة التناقض فى اثناء كلام ذكره ما نصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفى شرح الغرة لشيخنا الشريف فى بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف ان النسبة الحكمية فى الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والاضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعى فى الموجبة ان الربط ثابت وفى السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد الشريف المحقق فى حواشى التجريد وبه احترز عن قول من يقول ان النسبة الحكمية فى السالبة سلبية يعنى انا نلاحظ عدم الربط وندعيه فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطأ انتهى ولا اشكال على الاول فى تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثانى فهل هو كذلك بناء على ان ملاحظة عدم الربط تستدعى تقدم ملاحظة الربط لان تصور المضاف من حيث انه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أولا فيه نظر فليتأمل فظهر انه لا اشكال على الشارح غاية الامر ان فى عبارته مساحمة لفظية والامر فيها هين كما اشتهر على ان عبارته مساوية لعبارتهم فى ذلك الا ترى قول مولانا حنفى المذكور آنفا ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب اذ السلب بمعنى النفى والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المساحمة فهى لازمة فى عبارتهم غير مختصة بعبارة الشارح ثم قال الكمال وفى كون تقدم الاثبات على النفى تقدما طبيعيا باصطلاح الحكمة نظر فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشيئين اللذين يجتمعان فى الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليسا كذلك انتهى وجوابه انه لا محذور فى بناء التوجيه على غير اصطلاح الحكمة ولو سلم ان لا اصطلاح لغيرهم فى ذلك كان فى التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو مبهمة) بالاثبات أى اثباتها (أو نفيها يتنقض بالاثبات أو النفى العامين) بدأ بالاثبات الراجع الى النفى لتقدمه عليه طبعا (وبالعكس) أى الاثبات العام أو النفى العام ينتقض بصورة معينة أو مبهمة فنحو زيد كاتب أو انسان ما كاتب يناقضه لا شئ من الانسان بكاتب ونحو زيد ليس بكاتب أو انسان ما ليس بكاتب يناقضه كل انسان كاتب (ومنها) أى من القوادح (الكسر) هو (قادح على الصحيح لانه نقض المعنى)

مسامحة لفظية والمراد انه يشبه التقدم الطبيعي على أن في بعض النسخ لتقدمه عليه عقلا ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن حمل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالطبع معنى العقل (قوله أى المعلل به) ان قلت لم فسر المعنى بالمعلل به مع ان الاقرب تفسيره بالحكمة (قلت) لانه صريح في كلام المصنف لان الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسره مع ذلك بقوله وهو اسقاط وصف من العلة تعين ان يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه الغاء بعضه وبهذا يندفع قول شيخنا العلامة ان الاقرب الى لفظه أى لفظ المعنى انه الحكمة ثم استدل له بكلام العضد فراجعه وتامل فيه (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) قال شيخ الاسلام أى ونقض باقيها كما يؤخذ في صورة البدل من قوله الآتى ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل تقريره مثال المصنف يعلم ان المراد بالنسبة اليه بباقيها الذى ينقض قوله يجب قضاؤها وان نقضه أعم من نقضه مع البدل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم ان مما يؤيد ما ذكره شيخ الاسلام أيضا ان المصنف قال في شرح المختصر وقال الاكثرون من الاصوليين والجدليين الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار الى ان قال وللكسر صورتان احداهما انه يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية ان لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذى أسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض الى آخره ولا يخفى ان المفهوم من قوله وللكسر صورتان انحصاره في الصورتين لان ذلك هو المفهوم من مثل هذا التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الالغاء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتمم التعريف وبيان انه ليس المراد الاسقاط بمجرده وان لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحدود لان أهل هذه الفنون اعتادوا المسامحات في الحدود بمثل ذلك والظاهر انه في جمع الجوامع أراد موافقة الاكثرين فيحمل كلامه على ما قررناه ويكون قوله اما مع ابداله الى آخره قرينة على المراد من التعريف أو من تتمة التعريف غاية الامر أنه مثل للصورتين في اثناء التعريف ولا محذور في ذلك ولا منافاة فيه للتعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويندفع قول الكمال واعلم ان الكسر بهذا التعريف الذى اقتصر عليه المصنف غير قادح لا على طريق الآمدى وابن الحاجب المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الامام والبيضاوى كما سيظهر لك فيما بعد انتهى ثم قوله ثم ينقض الى آخره يظهر بتأمله ان تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد العكس لعدم اضافة النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه فتعريف الامام والبيضاوى هو الصحيح ثم قوله الا أن هذين أى الامام والبيضاوى ادخلا نقض الجزء الآخر في مسمى الكسر والآمدى وابن الحاجب جعلاه شرطا للقدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ من الامرين انتهى وجه اندفاعه انه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره في اعتبار الامرين وانه أضاف النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه وان عبارته وافية باعتبار الامرين في مسمى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح ان تعريف البيضاوى منطبق على صورتى الابدال وعدمه اشارة الى ان تعريف المصنف غير منطبق عليهما

أى المعلل به بالغاء بعضه كما قال (وهو اسقاط وصف من العلة)

فهو ممنوع على ان ما حكاه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان
تعريف البيضاوى منطبق على صورتى الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصورتيه
وفرق بين التعبيرين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قررناه من أن فيه
حذفا مدلولا عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من تمته فيفيد اعتبار النقض فيه فيكون
اشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوى ثم رأيت ما سيأتى عن شيخنا العلامة وهو
صريح فى شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذكور وان كان ما أورده على ذلك
ممنوعا كما سيأتى ولو سلم ان الشارح أراد الاشارة الى ما ذكر منعناه بما علم مما قررناه بما لامزيد
عليه فليتأمل وأما قوله بعد وجعل كلامه أى المصنف كله تعريفا بما فيه من الامثلة منابذ
لطريق القوم فى التعريفات كما لا يخفى فجوابه انه ان أراد بمنابذته منافاته لطريق القوم فى
التعريف فهو ممنوع اذ لم يخل على ما قررناه بشئ مما يجب فى التعريف اذ غاية الامر على الوجه
الاول ان فى التعريف حذفا لقرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقرر فى محله وممن صرح بجوازه
شيخنا الشريف فى شرح الغرة وعلى الوجه الثانى انه مثل فى اثناء التعريف لقسمى المعرف
ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقرر وان أراد
انه غير معهود فى التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قادح كما لا يخفى
وبذلك كله يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيته بما ذكره وغيره مع الاختصار
والتمثيل ويندفع أيضا قول شيخنا العلامة فى قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر
ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة اما مع ابداله أولا ما نصه لكن يفرق بينهما بان
ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقض معا انتهى
ووجه اندفاعه ما تبين بما لامزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضا واعلم انه حيث كان
معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقض الباقى كان من قبيل القدح بالتخلف لكنه ينفرد عن
مطلق القدح بالتخلف بان القدح به ثم يقع فى الابتداء وهنا انما يقع بعد الالغاء مع الابدال أو
بدونه وحينئذ فذكر المصنف اياه مع استفادة القدح به مما سبق لانه تخلف مع زيادة لافادة تسميته
وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القدح به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدح
من المعنى الآخر الذى ذكره الآمدى وابن الحاجب كما ذكره الشارح لاشتراكهما فى الاسم
بقى شئ آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأتى القدح بالتخلف الا بعد الالغاء
أولا بل يتأتى مع امكان الابتداء بالقدح بالتخلف كأن يقال فى اثبات الصوم فى الخوف صوم
يجب قضاؤه لو لم يفعل فيجب اداؤه كالامن فيعترض بان خصوص الصوم ملغى وتبين بان الحج
أو الصلاة واجب الاداء كالقضاء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ
ففى نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدح بالتخلف بوجود العلة دون الحكم فى صوم الحائض
بخلاف مثال المصنف فيه نظر وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليتأمل
(قوله أى بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكورانى حيث قال ما نصه
قال بعضهم فى شرح كلامه أى المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه
ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ثم مثل لذلك بامثلتنا ولم يدر أن المثال يناقض ما قاله لان فى المثال

أى بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ومقابل الصحيح بقول ان ذلك غير قادح

وصرّح بلفظ قادح ليتعلق به الجار والمجرور وقوله (امامع ابداله) اى الاتيان بدل الوصف بغيره أولا المعلوم من ذكر مقابله بيان
اصورتي الكسر (كما يقال في) اثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها
كالامن) فان الصلاة فيه
كما يجب قضاؤها لولم تفعل
يجب أداؤها (فيعترض
بان خصوص الصلاة ملغى)
ويبين بان الحج واجب
الاداء كالقضاء (فليبدل)
خصوص الصلاة (بالعبادة)
ليندفع الاعتراض وكأنه
قيل عبادة الخ (ثم ينقض)
هذا القول (بصوم الحائض)
فانه عبادة يجب قضاؤها
ولا يجب أداؤها بل يحرم
(أولا يبدل) خصوص
الصلاة (فلا يبقى) علة
للمستدل (الا) قوله (يجب
قضاؤها) فيقال عليه
(وليس كل ما يجب قضاؤه
يؤدّى دليله الحائض) فانها
يجب عليها قضاء الصوم دون
أدائه كما تقدّم وقد عرّف
البيضاوى كالامام الرازى
الكسر بعدم تأثير أحد
جزأى العلة ونقض الآخر
وهو منطبق على ما تقدّم
بصورتيه وعبر عنه ابن
الحاجب كالآمدى
بالنقض المكسور وعرّفا
الكسر بوجود حكمة
العلة بدون العلة والحكم
ويعبر عنه بنقض المعنى
أى الحكمة والراجح أنه
لا يقدح لانه لم يرد على العلة
وقيل يقدح لاعتراضه
المقصود مثاله أن يقول
الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي لحكمة المشقة فيعترض عليه بذي الحرفة

المذكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التى هى المشقة فى الحضر وقد تقدم منه ان الكسر بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله (وأقول) هو لعمر الله من الهذيان بمكان ومن الجزاف القبيح على أرفع شان وذلك لانه أراد بالبعض المذكور الشارح المحقق وبالمثال فى قوله ثم مثل لذلك بامثلة اقول الشارح المحقق فيما يأتى مثاله أن يقول الحنفى فى العاصى بسفره الى آخره ولا يخفى على من له أدنى عقل ان الذى فسره الشارح المحقق ببيان الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر فى كلام المصنف وان الذى مثل له هو بالمثال المذكور هو الكسر فى كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذى فى كلام المصنف وكل ذلك فى غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الا على من انطفأت بصيرته وعميت سريرته فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكثر مفاسد قلة التأمل والله الموفق وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج فى تصحيحه الى التكلف فليتأمل (قوله وصرّح بقادح ليتعلق به الجار والمجرور) قال الكمال يوهم انه لو لم يذكره لم يكن للجار والمجرور متعلق وليس كذلك بل لو قال ومنها الكسر على الصحيح المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله على الصحيح بمتعلق منها المقدر أى الكسر معدود من القوادح على الصحيح نعم لو لم يذكره لتوهم ان قوله على الصحيح متعلق بالكسر بمعنى ان فى تفسير الكسر خلافا وأن عده من القوادح مبنىّ على الصحيح فى تفسيره انتهى (أقول) وأيضا فتعلق على الصحيح بمتعلق فيها المقدر يقتضى كون الخلاف فى معدوديته من القوادح مع ان الخلاف ليس فى ذلك بل انما وقع بطريق القصد فى كونه قادحا وان كان من لازم ذلك الاختلاف فى معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف بطريق اللزوم ففى زيادة لفظ قادح افادة نصب الخلاف فيما هو محله بطريق القصد وتخلص من نصبه فيما هو محله بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله ليتعلق به الجار والمجرور معناه ليتعلق به على وجه مطابق للمقصود بالذات لا خلل فيه ولا ايهام كما هو الاصل والظاهر فى بيان المتعلق وهذا وجه بالغ فى الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بايهام يضمحل بادنى نظر فى المعنى فاياك أن تتوهم من كلام الكمال أو غيره ان عليه شيأ (قوله المعلوم من ذكر مقابله) قال شيخ الاسلام بالرفع صفة لقوله أولا مع ابداله انتهى (أقول) فليتأمل وجه الرفع فان المتبادر تعلق قوله امامع ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أى العكس قال شيخ الاسلام فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى (وأقول) كان وجه تعبيره بشبه الاستخدام لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بعينها بل ذلك مضاف محذوف أى تخلف ويمكن ان يقال ان لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل فى تخلف العكس مجازا للتعلق بينهما فيكون ذلك استخداما حقيقة (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة) أقول يجوز ان يريد الانتفاء للانتفاء فى الجملة أى أعم من الانتفاء للانتفاء أبدا والانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فقط فيكون قوله فان ثبت مقابله الى آخره تفصيلا وتقسيما له الى قسميه أعنى الانتفاء للانتفاء أبدا والانتفاء للانتفاء فى بعض الصور وبيان ذلك ان المراد بالمقابل

مايسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت ابدا فالمعنى فان ثبت الطرد الذى من لازم ثبوته ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا لانه اذا كان الثبوت للثبوت أبدا لزم ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا كان الانتفاء للانتفاء أبلغ فى العكسية من الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله وهو أعنى مقابله الذى لم يثبت الثبوت للثبوت أبدا وعدم ثبوت هذا المقابل من صور تحققه الثبوت مع انتفاء العلة فى بعض الصور وذلك الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله المذكور المتحقق فى الصور المذكورة هو الانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فحاصل الكلام ان العكس هو الانتفاء للانتفاء فى الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت أبدا ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا والثانى مالم يثبت مقابله المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فقط وان القسم الاول أبلغ فى العكسية من القسم الثانى لان العكسية باعتبار كون الانتفاء للانتفاء فاذا كان الانتفاء للانتفاء أبدا كان أزيد فى معنى الانتفاء للانتفاء الذى هو مدار العكسية فكانت عكسيته أبلغ وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبدا المسمى بالطرد يقابل الانتفاء للانتفاء سواء كان ذلك أبدا أو فى بعض الصور لانه ينافى كلا منهما ويرفعه لكنه لا يتصور تحققه بان يتحقق التلازم فى جانب الثبوت الا والانتفاء للانتفاء أبدا اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم فى بعض الصور مع انتفاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدا وهذا لا يضر فى جعله مقابلا لكل منهما فتأمله (فان قلت) لانسلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت للثبوت وعند انتفائه أيضا العلة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذا لم يكن الا علة أو باعتبار جنس العلة الشامل للمتعددة فليتأمل (قوله فابلغ فى العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله) فيه كلامان * الاول للكورانى فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغية فى العكسية بعد جعله هو اياها فى صلاحية الوصف للعلية حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف فيكون الوصف مطردا أيضا كما كان منعكسا كان ذلك أبلغ فى صلاحية الوصف علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدما وقيل معنى قوله أبلغ أى فى العكسية وقد بالغ فى عكس المقصود لان الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف كما ان العكس انتفاؤه لانتفاء الوصف فكل منهما مباين للآخر فكيف يكون مقويا له انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا فساد التصور مع مزيد التهور اذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو المفهوم من عبارة المصنف واللائق به الان كلامه فى بيان معنى نفس العكس واقسامه ليرتب على ذلك بيان ان تخلفه قادح لا فى بيان صلاحية الوصف للعلية واما احتجاجه على قرينه بقوله لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوره ومزيد تهوره وذلك لان مباينة الطرد للعكس لا تنافى تقويته اياه لانهما متقابلان فكلما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك شبه بالمباينة فانها كلية وجزئية ولا يخفى ان الكلية أبلغ من الجزئية فكذا هنا اذا ثبت الطرد كان الانتفاء فى العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور والانتفاء بالنسبة لجميع الصور أبلغ فى معنى الانتفاء الذى هو العكس من الانتفاء بالنسبة لبعض الصور فايجاب تحقق الطرد ابلغية العكس مما لا شبهة فيه وتباينهما لا ينافى ذلك كما ترى بلا

الشاقة فى الحضر لكن يعمل الاثقال ويضرب بالمعاول فانه لا يترخص (ومنها) أى من القوادح (العكس) أى تخلفه كما سيأتى (وهو) أى العكس (انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله) وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد (فابلغ) فى العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور لانه فى الاول عكس لجميع الصور وفى الثانى لبعضها

تحققه

محققه لان العكسية مقابل الطردية فكلما تمت الطردية تمت العكسية فهذا المباين مهما تمت
مباينته تمت مباينة الآخر فتتم عكسيته لانها باعتبار مباينته له فعليك بتأمل ذلك فانه صحيح
ظاهر لكن لما غفل المذكور الى عنه وقع فى العكس وتوهم ان هذه المباينة منافية لتلك التقوية
ولم يدر أنها محققة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
* والثانى لشيخنا العلامة حيث قال فى قوله فأبلغ فى العكس الخ ما نصه أى فذلك الانتفاء
للانتفاء الثابت مقابله الذى هو الثبوت للثبوت أبلغ أى من الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت
مقابله المذكور أى الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها
فما صنعه الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب على ان ما قاله
هو تخلف العكس كما يفسره به آنفا لا عكس غير أبلغ فليتأمل فان قلت وما زعمته الصواب هو
النقض أى تخلف الحكم عن العلة وقد مر انه قادح قلت هو قادح فى العلية لا فى حقيقة العكس
الذى كلامنا فيه انتهى (وأقول) يرحم الله شيخنا فلقد بالغ فى هذا الكلام بما هو مبنى على غير
أساس صحيح بل على السهو الفاحش والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا تمترى فيه فاما قوله
وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعا اذ لا يخفى على
عاقل فضلا عن فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علته مركب من ثبوت الحكم وثبوت علته وكون
الثبوت الاول لاجل الثبوت الثانى وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما
يتحقق بانتفاء جميعها فثبوت الحكم لثبوت علته كما يتحقق انتفاؤه بانتفاء الحكم مع ثبوتها
يتحقق أيضا قطعا بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفائها او بانتفاء الحكم والعلة جميعا بل
و بثبوت الحكم وثبوت العلة اذا لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثانى ان تصور ذلك
وحينئذ فقول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان
الانتفاء الاول منحصر فى هذا الانتفاء فهو باطل يقينا لتحقق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثانى
من الاقسام التى بيناها التى منها ما ذكره الشارح فتفريعه عليه ما فرعه من قوله فما صنعه
الشارح عكس الصواب باطل يقينا ايضا فهو خلاف الصواب قطعا وان اراد به ان الانتفاء
الاول يتحقق بالانتفاء الثانى لكن لا ينحصر فيه فان أراد مع ذلك انه أيضا يتحقق بما ذكره
الشارح كان التفريع المذكور باطلا قطعا وتحكما فاسدا لانه اذا صدق بكل مما ذكره وما
ذكره الشارح لم يعقل بمجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو
وان أراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذيان لا ريب يعتريه
لما تبين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من جملة تلك الاقسام التى يتحقق بها ذلك
الانتفاء الاول فيكون تفريعه المذكور باطلا أيضا لان التفريع على الباطل باطل وان أراد
ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينحصر الامر فيه فهذا مناف لبقية كلامه ولعلاوته وسؤاله
وجوابه المذكورات وغير منتج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه
عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان منشأه الغفلة والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قويم
مليح (فان قلت) لكن قد تبين مما قررته ان الانتفاء الاول لا ينحصر فيما ذكره الشارح فكيف
ساغ اقتصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحا قويما مليحا (قلت) يمكن ان يوجه

اقتصاره عليه بشئ حسن لطيف للمتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة
للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحا لان المقام لبيان القوادح وكان تخلفه انما يتحقق
حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع
انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثانى قد بين
المصنف فيما سبق كونه قادحا وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذى ذكره
الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعا للتكرار مطلقا وان كانت ارادة الاعم
مما سبق لا توجب تكرارا قبيحا ولهذا اقتصر أيضا فى تفسير تخلف العكس على الاول وأيضا
فالقسم الذى ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأتى مع قول المصنف وتخلفه قادح
عند مانع علتين لان تخلف الحكم عن العلة لا يترتب على المنع من العلتين عند الشارح كما بينه
فى قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلتين حيث بين ان هذا التفريع سهو واما
منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها وأيضا على أنه يمكن حمل قوله بان على التمثيل فهى بمعنى كأن
كما هو عادته فى كتبه تبعا لعادة شيخى مذهبه وامامى معتقده الرافعى والنووى فى كتبهما كما هو
معلوم من استقراء كلامه وكلامهما لمن له المام به فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان
نكتته فقد اتضح كل الاتضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما صنعه الشارح عكس الصواب
وانه لا منشأ لهذا الزعم الا الذهول والاشتباه واما قوله على ان ما قاله هو تخلف العكس كما
يفسره به آنفا لا عكس غير أبلغ فليتأمل فغلط منشؤه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره
بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل ما قاله تفسيرا للعكس الغير الابلغ بل لمقابله الذى هو تخلف
العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشتبه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان
قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور تفسير لما فى قوله مما لم يثبت
مقابله الواقعة على العكس الغير الابلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير
للنفى فى قوله مما لم يثبت مقابله على ان فى كلام الشيخ تنافيا لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت
الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها فما صنعه الشارح من قوله بان يثبت الحكم
مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضى انه حمل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض
الصور على انه تفسير للنفى فى قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته
هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علته هو المقابل فتعرضه لبيان نفى المقابل
على العكس بما ذكره الشارح وترتيبه على ذلك أن ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضى
حمل ما ذكره الشارح على انه تفسير لنفى المقابل لكن قوله على ان ما قاله أى الشارح أى
من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير أبلغ يقتضى انه حمل
قول الشارح بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غير الابلغ المعبر عنه
بما فى قوله مما لم يثبت مقابله فتأمله واما ما أورده من السؤال فحق لا شبهة فيه وهو من أسباب
اقتصار الشارح على ما ذكره وتركه لما ذكره الشيخ واما ما ذكره من الجواب فبطلانه فى غاية
الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة قاطعة فى ان المقصود بيان القدح فى العلية لا فى
حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاعجب مما

وقع فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبنية على تلك الاوهام الفاسدة واشد ديدك
بهذا الشارح الامام ولاتم ولنسك مبالغات الشيخ فانها فى غير محلها بل غالبها مجرد أوهام
ومالم يتبين لك فساده منها فعليك بالحاقه بما تبين فساده فهما فى الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
الشهاب ذكر ماذكره ماعدا السؤال والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
نقول لاشك ان قول الشارح لم يثبت مقابله المراد به أبدا فقوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
تصوير لقوله لم يثبت مقابله أى ابدا الالم يثبت الخ والمعترض بنى اعتراضه على انه تصوير لما لم
يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال الكورانى وفيه نظر
لان انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر فى الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لانتفاء العلة وهى الحرمة والحل وشارحو كلامه لم يعترضوا
عليه انتهى (وأقول) اعلم أولا ان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
مافهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
بقوله أى العكس فى صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر فى الوطء الحرام انتفاء الوزر فى
الوطء الحلال لانتفاء علته التى هى الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التى هى
الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذى هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر بحصوله
مع اقتضاء المقام بيانه وانه قد يترتب على انتفاء حرمة الوطء لسؤالهم عن حصول الاجر فى
الوطء الحلال فكأنه قال اذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد يثبت الاجر والى ذلك اشار
الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقوله انتفاؤه فى الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وأن
استدلاله فى الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
اشارة الى ان اللازم من انتفاء العلة التى هى الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتفاء الوزر
وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا فى الواقع أى بشرطه ففى كلامه
اشارة الى استشكال الاستشهاد بأنه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بأنه
لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتفاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول الكورانى وفيه نظر
لان انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر فى الحلال فجوابه أنه انما يرد لو أراد
المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه نعم لا يخلو
وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فلعل فيه سقما
فليحرر ليعرف مقصوده منه فان كان مقصوده به ما بيناه فى توجيه استشهاد المصنف فمرحبا
بالوفاق والرجوع الى الحق والا فلا حاجة اليه مع ما بيناه وأما قوله وشارحو كلامه
لم يعترضوا عليه فجوابه أما أولا فلا محذور فى ترك الاعتراض اذا ظهر لهم المحمل الصحيح لكلامه
وأما ثانيا فكونهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعراقى حيث قال
لم يظهر لى وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
كالشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقوله وشارحو كلامه

(وشاهده) أى العكس فى صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه (أرأيتم لو وضعها فى حرام كان عليه وزر) فكأنهم قالوا نعم فقال

(فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب) قولهم (أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر) أى الداعى اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع أحدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتى فى الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث فى القدح بتخلفه كما قال (وتخلفه) أى العكس بان يوجد الحكم بدون العلة (قادح) فيها (عند مانع علتين) بخلاف مجوزهما بجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى (ونعنى بانتفائه) أى انتفاء الحكم فى قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة (انتفاء العلم أو الظن به) لا انتفاءه فى نفسه (اذ لا يلزم من عدم الدليل) الذى من جملته العلة (عدم المدلول) للقطع بان الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به (ومنها) أى من القوادح (عدم التأثير أى ان الوصف لامناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أى من هنا وهو نفى المناسبة فيه أى من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يأتى فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا يأتى فى المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التأثير (فى الوصف بكونه طرديا) كقول الحنفية فى الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب فعدم القصر فى عدم تقديم

لم يعترضوا عليه منشؤه قلة الاطلاع والتأمل فلا اطلاع على كلام البعض ولا تنبه لما أشار اليه البعض الثانى لما فيه من الدقة المحتاجة الى لطف التصور وحسن التفكر (قوله فكذلك اذا وضعها فى الحلال) أى مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع فى الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الاجر لثبوت الوضع فى الحلال فى ان كلا ترتب على ما يناسبه (قوله ومنها أى من القوادح عدم التأثير أى أن الوصف لا مناسبة فيه) وأقول قد يستشكل ذلك فى القسم الثانى فانه لم يظهر فيه القدح بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضد فيه بقوله القسم الثانى وهو ان يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة فى قياس المعنى لان قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلتين) اعترضه الكورانى وغيره فأما الكورانى فقال وهذا ليس مبنيا على جواز التعليل بعلتين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لا علة أصلا واذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هى العلة انتهى وأما الكمال وشيخ الاسلام فقالا ما نصه واللفظ للاول قوله بناء على جواز التعليل بعلتين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدها من القوادح مبنى على جواز التعليل بعلتين وهو سهو انقلب على الشارح والصواب كما فى الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير فى الاصل قادح ان منعنا التعليل بعلتين وغير قادح ان جوزناه انتهى وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا أشارة الى أن المعارض هنا غير مناف وأنه وصف المستدل علتان معا ما نصه لكن لا يخفى على ذى لب أن ذلك مناف لعد المعارضة به من القوادح انتهى (وأقول) لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المنافاة لعد ذلك من القوادح ممنوع ومجرد مخالفة ما فى الاحكام والمنهاج لا يقتضى ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك انما أتى القدح بابداء غير ما علل به وان جوزنا التعليل بعلتين لانه حينئذ كما يحتمل استقلال كل من وصف المستدل والوصف الذى أبداه المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدى هو العلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لان الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هى الوصف المبدى دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير اليه وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه لمتأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما فى الاحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قالاه من بناء القدح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضا (فان قلت) كان عليه أن يعمم وان يفرع القدح على المنع أيضا (قلت) يحتمل أن اقتصاره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وفاقا للجمهور كما تقدم أو مبالغة فى الرد على المذكورين حتى كان القدح مخصوصا بغير ما قالوه أو لان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

الاذان طردى لامناسبة فيه ولاشبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف (و) الثانى عدم التاثير (فى الاصل) بابداء علة لحكمه (مثل) أن يقال فى بيع الغائب (مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول) المعترض (لاأثر لكونه غير مرئى) فى الاصل (فان العجز عن التسليم) فيه (كاف) فى عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية (وحاصله معارضة فى الاصل) بابداء غير ماعلل به بناء على جواز التعليل بعلتين (و) الثالث عدم التاثير (فى الحكم وهو أضرب) ثلاثة (لانه اما أن لا يكون لذكره) أى الوصف الذى اشتملت عليه العلة (فائدة كقولهم) أى الخصوم الحنفية (فى المرتدين) المتلفين مالنا فى دار الحرب حيث استدلوا على نفى الضمان عنهم فى ذلك بقولهم (مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى) المتلف مالنا (ودار الحرب عندهم) أى الخصوم (طردى فلا فائدة لذكره اذ من أوجب الضمان) من العلماء فى اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية (اوجبه وان لم يكن) أى الاتلاف (فى دار الحرب وكذا من نفاه) منهم فى ذلك كالحنفية نفاه وان لم يكن الاتلاف فى دار الحرب أى سواء كان فى دار الحرب أم فى دار الاسلام فى الشقين والمناسب لقوله عندهم شق النفى كما اقتصر عليه غيره وزاده وشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفى (فيرجع) الاعتراض فى ذلك (الى) القسم (الاول لانه) أى المعترض (يطالب) المستدل (بـ) تأثير (كونه) أى الاتلاف (فى دار الحرب أو يكون له) أى لذكر الوصف

حصول القدح بمجرد احتمال استقلال الوصف المبدى أو جزئيته ينافى قول المصنف السابق فى مبحث المعارضة ان للمستدل دفعها بطالبة المعترض بالتاثير أو الشبه لما عارض به ان لم يكن دليل المستدل سبرا اذ لو كفى مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول الشارح هنالك بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قادح فيه لدلالته على أن مجرد الاحتمال غير قادح فى المناسب والشبه (لانا نقول) كلا منافى ابداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبته مع احتمال عليته وعدمها فيتوجه القدح بمجرد ذلك الاحتمال وأما ماذكر من المطالبة فهى اذا لم يبين ما يتوقف عليته عليه فللمستدل مطالبته ببيانه على التفصيل المذكور فأين أحدهما من الآخر ثم رأيت ماتقدم فى مبحث المعارض من قول الشارح فكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر واطلاقه موافق لما هنا وماذكرناه هنالك فى توجيه تفريع شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف ماذكره الشارح هنا الا أن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ماذكرناه هنالك على انه لو سلم مافى الاحكام والمنهاج أمكن حمل كلامه عليه بناء على ان معنى قوله بناء على جواز التعليل بعلتين بناء لتلك المعارضة ردا وقبولا على ذلك الجواز انتفاء وثبوتا أى رد المعارضة بناء على انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوته غاية الامر ان العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة لفظية وأمرها هين جرت العادة بالمساهلة فيه فليتأمل (قوله اذ من أوجب الضمان أوجبه وان لم يكن فى دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن فى دار الحرب لان ماقبل هذه المبالغة وهو كونه فى دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها بل الامر بالعكس الا أن يجاب بأنه تسامح فى ذلك لتكون المبالغة فى محلها فيما أحاله عليه بقوله وكذا من نفاه الذى هو المقصود بالذات فليتأمل (قوله لتقدمه على النفى) قال شيخنا العلامة فيه نظر الى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه فى الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعا فى شرح قول المصنف ودعوى صورة معينة أو مبهمة الخ ومنه قول مولانا حنفى مانصه ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى فقول الشارح لتقدمه على النفى أى فى التصور وهو حينئذ موافق لهذه العبارة التى ذكرها هذا الامام اشتهارها عنهم فان كان فى ذلك نزاع فهو معهم لا مع الشارح لانه لم يزد على التوجيه بما قرروه ورأوه على انه يحتمل انه أراد بالتقدم التقدم الرتبى بالشرف ولا غبار على ذلك اذ لا شبهة فى أشرفية الاثبات (قوله كقول معتبر العدد الخ) أقول لا ينافى اعتبار العدد فى الاصل انه يكفى سبع رميات ولو بحجر واحد فاللازم تعدد الرمى لا المرمى لانه فى الفرع كذلك اذ لو مسح بحجر واحد ثلاث مسحات كفى بشرطه فاللازم فيه تعدد المسح لا الممسوح به (قوله فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بجعلها) أقول فيه أمران * الاول ان هذه العبارة تشعر بخلاف فى الاغتفار لكنه لم يتعرض لاصله ولا للراجح منه نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاغتفار من اطلاق عده من القوادح عدم التاثير مع الاقتصار على ترجيح الاغتفار فى الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جوازه * والثانى ان الذى يظهر أن المراد بجعلها هو العلة المشتملة عليها كقولنا فى المثال السابق عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية وان معنى الكلام ان عدم الاغتفار يتحقق بصحة الاعتراض

المشتمل عليه العلة (فائدة ضرورية كقول معتبر العدد فى الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض) ما علل به لو لم يذكر فيه (بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد (أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية) بان صح الاعتراض بجعلها (لم تغتفر هذه) بطريق الاولى (والا فتردد) أى وان اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضا وقيل لا (مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر) فى اقامتها (الى اذن الامام) الاعظم (كالظهر فان مفروضة حشو اذ لو حذف) مما علل به (لم ينتقض) أى الباقى منه (بشئ لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما اذ الفرض بالفرض أشبه) به من غيره (الرابع) عدم التأثير (فى الفرع مثل) أن يقال فى تزويج المرأة نفسها (زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوجت) بالبناء للمفعول أى زوجها الولى بغير كفء (وهو) أى الرابع (كالثانى اذ لا أثر) فى مثاله (للتقييد بغير الكفء) فان المدعى ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقا كما لا أثر للتقييد فى مثال الثانى بكونه غير مرئى وان كان نفى الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهنالك بالنسبة الى الاصل (ويرجع) هذا (الى المناقشة فى الفرض وهو) أى الفرض (تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج) كما فعل فى المثال المذكور اذ المدعى فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفء (والاصح جوازه) أى الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

بالمحل وذلك لان المعترض اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشتملة عليه الضرورى الذكر كان ذلك متضمنا لعدم اغتفار ذلك الوصف الضرورى اذ لو اغتفر لم يصح الاعتراض لان الاعتراض انما نشأ من عدم تأثير هذا الوصف فلو اغتفر لم يبق موضع للاعتراض فالباء فى قوله بجعلها اما للسببية أى الاعتراض بسبب المحل لكونه غير مؤثر او للتعدية أى اعترض بالمحل أى أورده اعتراضا بان أورد انه غير مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بجعلها هو عبادة متعلقة بالاحجار اذ هو محل التقييد بذلك الوصف الضرورى انتهى فليتأمل (قوله لكن ذكر لتقريب الفرع الخ) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابه لا تنافى نفى التأثير عنها فان قياس الشبه لا مناسبة فيه أى بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالفرض ليس متعلقا باشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس الى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى (قوله وهو كالثانى) أقول لكن بينهما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هنالك فى نفس الوصف وهنا لم تنتف المناسبة عنه فى الحقيقة بل هى ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة فى أعم منه فخصوصه لا يختص بالمناسبة بل هو من أفراد ذى المناسبة وهو الاعم كتزويجها نفسها فى المثال والثانى ان المدعى عدم مناسبته هنا جزء الوصف وهنالك كل الوصف فلذا رجح المصنف هنا عدم القدح بخلافه فى الثانى ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما نوعين لا نوعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى المناقشة فى الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثانى وهلا كان مرجع الثانى أيضا الى المناقشة فى الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحجاج فيكون الاصح الجواز فيه كما هو حاصل كلام المصنف فى هذا الرابع وعللوه بانه قد لا يساعد الدليل فى كل الصور أو لا يقدر على دفع الاعتراض فى بعضها فيستفيد بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه فى الثانى وغاية ما فى الباب ان التخصيص فى الرابع فى صور الفرع وفى الثانى فى صور الاصل وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لانا نقول الفرق بينهما ظاهر فانه هنا وقع التقييد فى الفرع ألا ترى انه وقع التقييد فى المثال بغير الكفء فتخصص ببعض وهنالك لم يقع تقييد فى الاصل ألا ترى فى المثال لم يقيد الطير فى الهواء بكونه غير مرئى نعم لو وقع التقييد هنا كأن قيد فى المثال بكونه غير مرئى فهل يجرى فيه ما قيل هنا وحينئذ فلم يذكروه فيه أيضا محل نظر (قوله والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع وفيه اشكال لان ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض والاصل لم ينعقد القياس لعدم وجود علة حكم الاصل فى الفرع وان كان هو الجامع بينهما لم يحتج الى القياس على محل الفرض لامكان القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لان شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه لان شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت حكم الاصل بغير القياس أو يفرع على ما قدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند ظهور

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الا ان ذلك اختيار المصنف وهذا القول الذى صححه هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع (قوله فى المسئلة المتنازع فيها) قال الكمال احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به المستدل عليه لاله فى مسئلة أخرى لا فى المسئلة المتنازع فيها اه (وأقول) قضية قوله احترازا لخ ان قول المصنف فى المسئلة قيد فى قوله عليه المذكور بعده وينبغى أن يكون قيدا أيضا فى قوله استدل به احترازا عما استدل به فى مسئلة أخرى اذا ادعى المعترض انه عليه فى هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا ايضا ليس من القلب والحاصل انه متعلق فى المعنى بكل منهما واما فى اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضا على وجه التنازع ويجوز أن يتعلق باستدل كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه بتبادر المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه فى تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه أمران * الاول قال الكمال احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به فى تلك المسئلة عليه لكن على غير ذلك الوجه الذى استدل به الخ وقضيته انه متعلق بقوله استدل به وهو المتبادر من المتن بمعنى انه حال من الهاء فى به العائدة على ما ويجوز أن يتعلق بعليه بمعنى انه حال من الضمير المستتر فيه العائد على ما والمحترز عنه واحد على التقديرين * والثانى قال شيخ الاسلام لم أر ما أعنى تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعترض عليها بطريق المجاز فمثل ذلك لا يسمى قلبا مردود ويرد مثاله المذكور أيضا بما مثل هو به كغيره للقلب من الخبر الآتى اذ المستدل استدل به من جهة الحقيقة والمعترض استدل به من جهة المجاز اه (وأقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيحتمل ان وجهه انه لا يصدق ما استدل به المستدل الا اذا كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدل به المستدل بل هو دليل آخر فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعترض فى دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالا على المستدل لا له فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف انه دليل المستدل فى الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور فمثل هذا لا يسمى قلبا يقتضى انه يرى انه يسمى قلبا وان وجه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى هذا فكان قياس ذلك أن يبدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح فليتأمل وأما قوله فقول بعضهم فيريد الكمال فى حاشيته وعبارته فى بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به فى تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذى استدل به كأن يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعترض بطريق المجاز اه وفى بعضها بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولكن حمل على معنى آخر غير ما أراده المستدل اه اى كأن حمله المستدل على الحقيقة والمعترض على المجاز كما فى حديث توريث الخال الآتى فالنسختان بمعنى واحد وكلتاهما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخال حيث قال ومثاله اى القلب من النصوص استدلال الحنفى فى توريث الخال بحديث الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك اذ معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة اى

أى بناء غير محل الفرض عليه) كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم فى بعض الصور فيثبت فى باقيها اذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية فى المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء (ومنها) أى من القوادح (القلب وهو دعوى) المعترض (ان ما استدل به) المستدل (فى المسئلة) المتنازع فيها (على ذلك الوجه) فى كيفية الاستدلال (عليه) اى على المستدل

(الا ان صح) ذلك المستدل

الحال لا يرث كما تقول الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اى ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدل بالمعنى الحقيقى للحديث والقالب اعتبر معنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذى استدل به المستدل (قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدليل لم يغير فيه انما حمله القالب على معنى آخر حقيقيا كان او مجازيا فالمثال مطابق للتعريف اه نعم نقل الصفى الهندى الاتفاق على ان مثل هذا لا يسمى قلبا فقال قيل هو أى القلب عبارة عن بيان ان ماذكر المستدل يدل عليه و ينبغى أن يزاد عليه فى تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم والا لم يكن مانعا اذ يدخل تحته ما يدل عليه فى غير المسئلة التى هو استدل به عليها أو فى تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه فى تلك المسئلة بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصحح ما قاله الكمال أولا ويدفع رد شيخ الاسلام عليه كما يدفع ماذكره الكمال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال الكمال هو من كلام المعترض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعترض غير لازم و يوافق ذلك الامثلة المذكورة فى كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها وحملها على النقصان بعيد وما المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليتامل * والثانى قال شيخ الاسلام انه من تتمة الحد اذ لو لم يصح لم يكن مصححا لمذهب المعترض ولا مبطلا لمذهب المستدل وليس كذلك كما سياتى اه (قلت) أما كونه من تتمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تتمته والا لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان حال المعترض انه يعتبر فى مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجويزها وفيه نظر لان الظاهر ان القطع بالصحة لا ينافى القلب فيشكل اعتبار التقدير المذكور فى مفهومه فان اجيب بأن التقدير لا ينافى القطع بالصحة اذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره ففيه نظر لان التقدير غير لازم اذ قد يكون القالب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير مع انتفائه مما لا وجه له ولا حاجة اليه فكان الاوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يقطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا الفرض أولا فليتأمل وأما استدلاله بقوله اذ لو لم يصح ففيه نظر اذ لا يلزم من كونه خارجا عن الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون مصححا لمذهب المعترض ولا مبطلا لمذهب المستدل وقد يجاب بأن هذا انما يرد عليه لو اراد الاستدلال على انه من تتمة الحد وان كان هذا هو المتبادر من عبارته وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث قال شيخ الاسلام المراد صحته فى الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له كما سياتى لان معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

اعتبار الصحة لاجل تصحيح مذهب المعترض وابطال مذهب المستدل وبمجرد صحته فى الواقع
لا عند المعترض الذى دل عليه العطف با ولا يترتب عليه ذلك فلعل الوجه أن يراد صحته عند
المعترض سواء أطابق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته فى نفسه
لاما قد يتوهم من صحته من حيث دلالته على مذهب المستدل لان ذلك ينافى دعواه انه يدل
عليه لاله والخامس انه قد يقال ماذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل
المستدل اذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقالب تصحيح مذهبه أو ابطال مذهب المستدل
لكن فى قول المصنف ان صح وقوله أمكن معه تسليم صحته اشارة الى أن المعترض قد لا يسلم
الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله الآتى معارض عند التسليم قادح عند عدمه وحينئذ
لا يتأتى تلك الاقسام التى حصر كغيره القلب بالمعنى الذى ذكره فيها اذ كيف يتأتى له مع عدم
تسليمه صحة الدليل أن يصحح به مذهبه او يبطل به مذهب المستدل (فان قلت) عدم التسليم غايته
طلب الدليل وذلك لا ينافى الاقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضى عدم الاعتراف
بصحة الدليل والا فلا معنى لمطالبته باثباته الذى هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحته لا يتأتى
الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على ابطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
الاقسام مخصوصة بتقدير التسليم اما عند المنع فلا يأتى شئ منها وحينئذ فالاقسام مطلقا
لا تنحصر فيها او بأن المراد التصحيح او الابطال باعتبار زعم المستدل او تقدير الصحة وذلك
لا ينافى منع المعترض الا أن ذلك لا يظهر عند التصريح بالمنع فليتأمل (قوله ومن ثم أمكن
معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال امكان تسليم الصحة مع
عدم زيادة ان صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعترض به للمستدل ما استدللت
به علمك لا لك ان صح وليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب من دليل المستدل
خلاف حكمه وذلك فى المعنى هو الدعوى المذكورة اه (وأقول) أما قوله قد يقال الخ فجوابه
اما أولا فهو ان هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع لانه مما لا يقدح فى المطلوب وذلك لان المطلوب
هو اشتمال التعريف فى الجملة على الاشارة الى امكان تسليم الصحة وهذه الاشارة حاصلة بهذه
الزيادة وحصولها بدونها أيضا ولو على وجه أظهر مما لا ينافى ذلك كما لا يخفى (فان قلت) لكن
يلزم استدراك هذه الزيادة لحصول تلك الاشارة بدونها (قلت) اما أولا فهذا سؤال آخر غير
ما أوردته واما ثانيا فدعوى الاستدراك ممنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة فى مفهوم القلب عند
المصنف كما يدل عليه ذكرها فى الحد ومفهوم قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله
ان صح وما تقدم عن شيخ الاسلام انها من تتمة الحد وان نظرنا فيها كما تقدم لان هذا سؤال آخر
وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتياج اليها فى تتميم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
الاشارة الى ماذكر واما ثالثا فلانه لا يخفى ان معنى امكان التسليم المذكور احتماله مع احتمال
عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم فى الجملة وفى بعض الاحوال والافراد دون بعض كما يدل
على ذلك قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه ومقابلته بالقولين بعده وهما كونه تسليما
للصحة مطلقا وكونه افسادا مطلقا ولا شبهة فى أن تفريع ذلك مع زيادة ان صح أظهر منه مع

(ومن ثم) اى من هنا وهو
قولنا ان صح اى من أجل
ذلك (أمكن معه) اى مع
القلب (تسليم صحته) اى
صحة ما استدل به (وقيل هو)
اى القلب (تسليم الصحته)
اى صحة ما استدل به مطلقا
سواء كان صحيحا أم لا (وقيل)
هو (افساد) له (مطلقا) لان
القالب من حيث جعله على
المستدل مسلم لصحته وان لم
يكن صحيحا ومن حيث لم
يجعله له مفسد له وان كان
صحيحا وعلى كلا القولين
لا يذكر فى الحد قوله ان صح

عدم زيادتها عكس مازعم الشيخ لان تفريع مايدل على الاحتمال والتردد فى العبارة المشعرة بالتردد فى الصحة أظهر من تفريعه على العبارة التى لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التفريع حينئذ وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد فى الصحة على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد فى تسليمها كما لا يخفى ومنشأ ما وقع فيه الشيخ ملاحظته فى جانب المفرع مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقتضى للتردد فغفل عن ملاحظة المفرع بتمامه ولاشك أن تفريع مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر كما قال الا ان هذا ليس تمام المفرع وتفريع تمام المفرع على عدم الزيادة ليس أظهر من تفريعه عليها بل الامر بالعكس كما تقرر واذا علمت ذلك علمت سقوط هذا البحث (لا يقال) قوله المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ينافى ماقررته اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لانا نقول) بعد تسليم كون المتبادر ماذكر ان أراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر منها ماذكر فهذا غير مناف لما قلناه لتضمن ذلك قطعا وجود الاشعار المذكور وان أراد به انه لا يفهم منها الا عدم الصحة فهو ممنوع منعا لا شبهة فيه لعاقل فضلا عن فاضل كيف وقد صرحوا بأن أصل وضع ان استعمالها فى الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس كذلك بل حقيقة القلب الخ فجوابه اما أولا فان أراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب الخ ان هذا حقيقته عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ فى غاية الظهور اذ لا معنى للاعتراض بأحد الاصطلاحين على الآخر لا سيما ومن المشهور انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ماشاء وان أراد ان هذا حقيقته عند الجميع كان ممنوعا بلا شبهة فانهم عرفوه بوجوه أخر تفيد ان حقيقته غير ماذكر الشيخ قال فى المحصول وحقيقته اى القلب أن تعلق على العلة المذكورة فى قياس نقيض الحكم المذكور فيه اه فجعل حقيقته التعليق المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا خفاء فى ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم الاستنتاج وقال الاصفهانى فى شرحه له قال صاحب الاحكام فى تعريفه اى القلب هو بيان ان ماذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ماذكر المصنف وكفى به سندا للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدر الفريد قلب الدليل عبارة عن دعوى ان ماذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضا يوافق ماذكره المصنف وقال الاصفهانى شارح ابن الحاجب اى القلب تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاق بالاصل المذكور اه وقال العضد القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذى هو مستدل المستدل اه وقال بعضهم مانصه وهو اى القلب تعليق ماينافى الحكم بعلته وبعبارة أخرى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك اه وماذكر فى العبارات الثلاث يخالف ماذكره الشيخ فى حقيقة القلب كما لا يخفى فجزمه بقوله وليس كذلك بل حقيقته الخ من غير قاطع عقلى او نقلى على تعين ماقاله وبطلان ماقاله المصنف مع موافقة غيره من الائمة له ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين

للعبارتين معا تساهل قبيح واما ثانيا فيجوز أن يكون احد التعريفين او التعريفات حدا والآخر رسما اذلا محذور فى ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لاموقع لهذا الاعتراض ولامنشأله الا الذهول عما ذكرنا واما ثالثا فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول المعترض للمستدل ما استدللت به عليك لا لك ان صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل فى سياقه بل ذلك القول اوماهو موافق له فى المعنى بدليل أمثلته فانه ليس فيها هذه الدعوى على هذا الوجه فحاصل الكلام انه أراد ماهو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد فى هذه الارادة على قرينة الامثلة ولا اشكال فى ذلك بوجه فان أراد الشيخ ان ماهو ظاهر العبارة ليس من افراد القلب فلا يصح ارادة الاعم فهو ممنوع منعا لاشبهة فيه فاعاقل (قوله وعلى المختار فهو مقبول) أقول وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذا من اطلاق عد القلب من القوادح ثم ذكر هذه الاقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه اذ مقتضاه انه على القول الثانى معارضة مطلقا لانه تسليم عليه مطلقا وانه على الثالث قادح مطلقا لانه افساد للدليل عليه مطلقا وانما اقتصر المصنف على تفريع القبول على الاول لكونه المختار عنده ولاختصاصه بالانقسام عليه الى المعارضة والقدح والمتبادر ان قوله وقيل هو شاهد زور مقابل القبول المفرع على المختار وفى الحقيقة هو مقابل للقولين الآخرين أيضا لثبوت القبول عليهما كما تقرر والحاصل انهم اختلفوا فى قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم مطلقا او افساد مطلقا او تسليم فى بعض الاحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه) أقول فيه أمران * الاول أن صريح هذا الصنيع ان كلا القسمين من القلب ولا يخفى اشكاله فى الثانى اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل حتى يتصور القلب اللهم الا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وان المراد انه عند التصريح بالمنع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال ان الاحتجاج به على المستدل باعتبار زعم المستدل فانه يعتقد صحته والثانى انه قد يستشكل تخصيص القدح بالقسم الثانى أعنى عدم التسليم مع اطلاق عدهم القلب مطلقا من القوادح ويجاب بأن القدح فى العد أعم منه هنا فانه ثم يشمل المعارضة أيضا بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الاسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال وقد يقال جعله القدح اذا كان معارضه لا يكون قادحا مناف لاطلاق أنه من القوادح ويجاب بأن المراد فى الاول بالقادح ما يعم المفسد للدليل والموقف عن العمل به وفى الثانى بنفى القدح فيه نفى كونه مفسدا الا موقفا اه فليتأمل (قوله وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه أمران * الاول انه قد استفيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور * والثانى ان قوله يشهد لك وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك انه شهد بالاثبات والنفى لشئ واحد وهو دليل المستدل وذلك باطل لاستحالته ولا معنى لكونه شاهد زور الا كونه شاهدا بباطل (قوله وهو قسمان) ثم قوله ومنه خلافا للقاضى قلب المساواة (أقول) لا يخفى ظهور هذا الصنيع فى ان هذه أقسام للقلب على كلا تقديرى كونه معارضة وكونه قدحا وهو مشكل فى الثانى كما سبقت الاشارة اليه ومما يقوى الاشكال ماسبق عن شيخ الاسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم التسليم مفسد للدليل اللهم الا أن لا يراد هذا الظاهر بل انها أقسام باعتبار التقدير الاول وقد

(وعلى المختار) من امكان التسليم مع القلب (فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل) هو (شاهد زور) يشهد (لك وعليك) أى القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل (وهو قسمان الاول تصحيح مذهب المعترض) فى المسئلة

صرحوا برجوع تلك الاقسام الى المعارضة فليتأمل (قوله صريحا) قال شيخ الاسلام كالكمال حال من مذهب المستدل لامن ابطاله اى حال كون مذهب المستدل مصرحا به في الاستدلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زاد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سيأتى لابطال مذهب المستدل بالصراحة فان قوله بالصراحة متعلق بابطال لا بمذهب المستدل اه (فان قلت) ماذكراه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالا من ابطال فيوافق ظاهر ما يأتى في قوله لابطال مذهب المستدل بالصراحة ويراد بالابطال الصريح ابطال ما هو مصرح به في كلام المستدل وبغيره ابطال مالم يصرح به فيه ولا ينافى ذلك قول الشارح فيما بعد ابطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به في الدليل لجواز أن يكون المقصود به انه لما لم يصرح به كان ابطاله غير مصرح به فتأمله ويؤيد ذلك انه يقع في عبارات الجدليين مانصه وقد يكون بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام بأن يدل على نفى لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفى مذهبه اه ثم مثلوا الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل كالنكاح فيقول الشافعى انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازما لصحته متى نفى نفيت وان لم يصرح الا بنفى اللازم وهذان الحكمان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك وان لم يتنافيا لذاتيهما لاجتماعهما في الاصل أعنى النكاح وبالجملة من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو الخيار انتفى الملزوم وهو الصحة اه فان ماذكروه في تفسير الالتزام وتمثيله صريح في رجوع الالتزام للابطال نفسه لا للمذهب كما لا يخفى وهذا يقتضى ان الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الابطال لا للمذهب (قلت) لامانع من ذلك وان لزم منه اختلاف معنى الابطال الصريح في كلام المصنف لانه على هذا التقدير يكون المراد به في القسم الاول ابطال ماصرح به المستدل وفي الثانى ابطال نفس مذهبه وان لم يصرح به لا ابطال مايستلزم ابطال مذهبه اذ مجرد هذا الاختلاف لا يمنع ماذكر بل الاختلاف لازم على التقدير الاول أيضا ولم يمنعه فان الصراحة عليه جعلت في القسم الاول وصفا للمذهب وفي الثانى وصفا للابطال (قوله كما يقال في بيع الفضولى الخ) أقول من هذا المثال ونحوه يستفاد انه لا يجب في القلب أن يريد المعترض بالاصل عين ما أراده المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهما في نحو ذلك ولا يكون مانعا من القلب ولا من كونه قلب ما استدل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف كغيره بقوله على ذلك الوجه وذلك لان المستدل أراد بالاصل في هذا المثال شراء الفضولى لمن سماه والمعترض أراد به فيه شراءه لنفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب ومن ذلك ما يأتى في مثال قلب المساواة من اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو احد وجهين عندنا كانه يشير به الى وجود شرط القياس لينهض على الخصم وهو كون الاصل متفقا عليه بين الخصمين فبين ان الاصل متفق عليه هنا على احد الوجهين وعلى هذا فقوله في بيان قياس المستدل فلا يصح ان سماه متفقا عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليتأمل (قوله فلا يكون بنفسه قربة)

(اما مع ابطال مذهب المستدل) فيها (صريحا كما يقال) من جانب المستدل كالشافعى (في بيع الفضولى عقد في حق الغير بلا ولاية) عليه (فلا يصح كالشراء) اى كشراء الفضولى فلا يصح لمن سماه (فيقال) من جانب المعترض كالحنفى (عقد فيصح كالشراء) اى كشراء الفضولى فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو احد وجهين عندنا (أولا) مع الابطال صريحا (مثل أن يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف (لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة) فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهى الصوم

فى وقوفها فى هذا أبطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به فى الدليل وهو اشتراط الصوم (الثانى) من قسمى القلب القلب (لابطال مذهب المستدل بالصراحة) كأن يقول الحنفى فى مسح الرأس (عضو وضوء فلا يكفى) فى مسحه (أقل ماينطلق عليه الاسم كالوجه) لايكفى فى غسله ذلك (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى عضو وضوء (فلايتقدر) غسله (بالربع كالوجه) لايتقدر غسله بالربع (او بالالتزام) كأن يقول الحنفى فى بيع الغائب (عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح) يصح مع الجهل بالزوجة اى عدم رؤيتها (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى (فلايشترط) فيه (خيار الرؤية كالنكاح) ونفى الاشتراط يلزمه نفى الصحة اذ القائل بها يقول بالاشتراط (ومنه) اى من القلب فيقبل (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى رده (قلب المساواة مثل) قول الحنفى فى الوضوء والغسل (طهارة بالمائع فلاتجب فيها النية كالنجاسة) لاتجب فى الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية (فنقول) نحن معترضين (فيستوى جامدها ومائعها) اى الطهارة (كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها فى حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية فى التيمم فتجب فى الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل

ليس هو الفرع المطلوب اثبات حكمه بل هو مطوى اى فلابد من ضميمة وهى الصوم لانه المتنازع فيه كما سيأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو ايضاح للمتن والشرح (قوله اذ هو المتنازع فيه) تعليل للحصر فى قوله وهى الصوم لان العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) اى بالدلالة عليه بالمطابقة بقرينة مقابلته بقوله او بالالتزام (قوله فلايشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالكمال لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لان اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ماذكر لااشتراطه اه زاد الكمال وفى تأويله بما سنذكره من الاشتراط شرعا الذى هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فانه اذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية ففيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها كالنجاسة) لايخفى ان المراد فى الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفى الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لان وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لايخفى انه نتيجة القياس استدلالا وقلبا الا وجه الاستدلال اى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض فى غاية السقوط والفساد لامنشأ له الا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لايطابقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين مازعمه وأى حاجة الى الحمل عليه بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعترض كونه مطلق الطهارة ولاغبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لايخفى والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة او صراحتها فى خلاف ماقاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلاتجب فيها النية صريح فى استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلايمكن حينئذ الا أن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح فى ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية اى طهارة اى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر بهذا فقال وذلك لان الجامع فى قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعترض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده ولله العزة ولرسوله) فيه أمور * الاول انه قد يقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغير وهو لايتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوره وفهم معناه والثانى انه ان قيل لم يذكر قوله وللمؤمنين مع ذكره فى الآية قلنا يمكن أن يكون اشارة الى أن كلا من ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم فى زعمهم تبع له صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى وبالاخراج من المنافقين فى زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين ولاينافى ذلك اعادة اللام فى وللمؤمنين الدالة على تأكيد اثبات العزة لهم لانه للمبالغة فى الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح والله ورسوله الاعز مانصه لم يتعرض للمؤمنين وان ذكروا فى الآية موافقة للمتن اه فغير شاف لورود السؤال على المتن هذا ولقائل أن يقول مافى الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليتأمل

(منها) اى من القوادح (القول بالموجب وشاهده) قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله في جواب ليخرجن الاعز منها الاذل) المحكى عن المنافقين اى صحيح ذلك لكن هم الاذل والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم الاعز وقد أخرجاهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) بان يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع (كما يقال) فى القصاص بقتل (المثقل) من جانب المستدل كالشافعى (قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالاحراق) بالنار لا ينافى القصاص (فيقال) من جانب المعترض كالحنفى (سلمنا عدم المنافاة) بين القتل بالمثقل وبين القصاص (ولكن لم قلت) ان القتل بالمثقل (يقتضيه) اى القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) فى القصاص بالقتل بالمثقل أيضا (التفاوت فى الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه) من قطع وقتل وغيرهما لا يمنع تفاوته القصاص (فيقال) من جانب المعترض (مسلم) أى التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص فليس بمانع منه (و) لكن (لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى) وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك

الجواب (قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى أن يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على الله ورسوله اه بمعناه (وأقول) اذا كان الاعز على غير بابه اى بأن لا يراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيد للحصر المذكور لتعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بانه قصد موافقة عبارة المستدل والاشارة الى كفاية ذلك فى الرد عليه وان فى الآية مبالغة فى الرد فليتأمل (قوله وقد أخرجاهم) قال الكمال عبارة شرح المختصر والله ورسوله يخرجانهم وهى أولى لمطابقتها المضارع فى قوله تعالى ليخرجن وأولى منها أن يزاد على المتن وللمؤمنين ويقال فالله يخرجهم ورسوله والمؤمنون لانه أتم طباقا للآية اذ يطابق فى التعبير بالمضارع وافراد الاسم الكريم بالذكر وكذلك الرسول والمؤمنون دون جمع الرسول مع الاسم الكريم فى ضمير اه (وأقول) أما قوله وهى أولى لمطابقتها المضارع الخ فيجاب عنه بان الشارح لم يقصد تتميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الاخبار بتحققه فى الواقع مبالغة فى بطلان دليلهم واما عدم زيادة المؤمنين فقد تقدم جوابه واما عدم افراد الاسم الكريم بالذكر فجوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع الاسم الكريم فى ضمير واحد الى أن الموجود اخراج واحد وان الذى باشره انما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدر له (قوله وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد ينظر فيه بانه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم للصحة اذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافى ذلك اللهم الا أن يلتزم انه أعم من القلب فليتأمل (قوله فلا ينافى القصاص) قال شيخنا الشهاب اى فيثبت وهو الفرع المقيس لا عدم المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تتمة الدليل كما يعلم مما يأتى وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلى اى لانه اتفهم ان مدخولها هو الفرع اه (قوله سلمنا عدم المنافاة) قال شيخنا العلامة يوهم انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجته فتأمل اه (وأقول) كان وجه الايهام اضافة التسليم الى الدليل فى التعريف حيث قال وهو تسليم الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الايهام بان اضافة التسليم الى الدليل فى التعريف لا تقتضى ايهام المثال ما ذكر لصراحة عبارته فى ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لا يفهم من قولنا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالبا هو الفرع وقولنا كالاحراق هو الاصل وان مجموع القولين قياس نتيجته عدم المنافاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق التسليم فى قوله سلمنا عدم المنافاة هو نتيجة الدليل لا نفسه بل هذا التمثيل قرينة فى غاية الظهور على أن اضافة التسليم فى التعريف الى الدليل على حذف المضاف اى تسليم مقتضى الدليل ليطابق التسمية بالقول بالموجب اى بالمقتضى بالفتح ولهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم الدليل اى مقتضاه كما أشار اليه الشارح بقوله بان يظهر الخ اه فأى ايهام مع ذلك ولو سلم فهو ايهام كالعدم لا منشأ له الا عدم التأمل فى الامثلة فلا اعتداد به فالحاصل ان فى التعريف حذفا دلت عليه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الايهام أولا اعتداد به واعمر الله ان ظهور المراد من العبارة بحيث لا يحوج الى الامر بالتأمل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التى لا تلتفت الائمة اليها الا لتمرين المتعلمين وقد أكثر منها الشيخ بل هى

أكثر ما فى حواشيه فلعله قصد بها التمرين (قوله من منافاة القتل بالمثقل للقصاص) قال شيخ الاسلام فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعا للمثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت فى الوسيلة ليرجع الى المثال الثانى لكان أقرب وموافقا لكلام غيره انتهى (وأقول) كان وجه كونه أقرب ما بينه اعنى شيخ الاسلام قبل ذلك من ان المثال الاول مثال للنوع الاول من أنواع ورود القول بالموجب الذى ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم ليناسب ان يقول المعترض ليس هذا مأخذى بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم انه محل النزاع اولازمه وان صح أيضا كونه مثالا للنوع الثانى كما قاله وعليه ماذكره الشارح وقد يوجه كلام الشارح بانه أراد الاشارة الى صحة جعله مثالا للنوع الثانى دفعا لما يتوهم من تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الاشارة الى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف على المثال الاول بل جعله على ما يشمل المثالين يتضمن تلك الاشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة فى صحة جعله مثالا للنوع الثانى او يدعى ان ماذكره الشارح راجع للمثالين جميعا اما الى الاول فظاهر واما الى الثانى فلان ما نفاه المستدل من ان التفاوت فى الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنفيه ان القتل بمثقل يمنع القصاص وينافيه فقوله من منافاة القتل بمثقل للقصاص شامل للمنافاة المنفية صريحا فى المثال الاول بقوله فلا ينافى القصاص وللمنافاة المنفية لزوما فى المثال الثانى بقوله التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص لانه يستلزم ان القتل بمثقل لا يمنع القصاص لان المثقل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة (فان قلت) رجوع كلام الشارح المثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يتوهم انه محل النزاع أو مستلزمه لا ما يتوهم انه مأخذ الخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا ماخذى (قلت) دلالة كلامه المذكور على ان المقصود بالمثال الاول استنتاج ماذكر لا ينافى انه يجوز ان يقصد به أيضا استنتاج بطلان ما يتوهم انه ماخذ الخصم فيجوز ان يقصد من المثال الاول استنتاج نفى منافاة القتل بمثقل القصاص باعتبار توهم انها محل النزاع وان يقصد منه استنتاج نفى تلك المنافاة باعتبار توهم انها ماخذ الخصم فارجاع الاشارة لما ذكر فى المثال الاول بالنظر لهذا الاعتبار الثانى فليتأمل والله أعلم (قوله لان عدالته تمنعه من الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية اشتراط عدالته فى تصديقه وقضية تعليل العضد بقوله لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لمقلده ماخذا آخر خلافه وهو قضية اطلاق المتن وله اتجاه والثانى انه لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالته تمنعه من الكذب وتعليل مقابله بانه قد يعاند مع ان العناد يوقع فى الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن شانها انتفاء الكذب وهذا لا ينافى أنه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليتأمل (قوله وفى صلاحية افضاء الحكم) قال شيخنا العلامة صواب العبارة وفى صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح فى المثال انتهى (أقول) أى حيث قال فيه تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لان يفضى الى عدم الفجور فجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذى هو التحريم وجعل الافضاء متعلق صلاحيته وهذا أعنى الاشارة الى ما فى عبارة المصنف نكتة ابتاره صلاحية الافضاء بالتمثيل ثم أقول ان اراد

(والمختار تصديق المعترض فى قوله) للمستدل (ليس هذا) أى الذى نفيته باستدلالك تعريضا بى من منافاة القتل بالمثقل للقصاص (مأخذى) فى نفى القصاص به لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ آخر لانه قد يعاند بما قاله (وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع) لها لو صرح بها (فيرد) بسكوته عنها (القول بالموجب) كما يقال فى اشتراط النية فى الوضوء والغسل ما هو قربة فيشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهى الوضوء والغسل قربة فيقول المعترض مسلم ان ما هو قربة يشترط فيه النية ولا يلزم اشتراطها فى الوضوء والغسل فان صرح المستدل بانهما قربة ورد عليه منع ذلك ويخرج عن القول بالموجب واحترز بقوله غير مشهورة عن المشهورة فهى كالمذكورة فلا يتاتى فيها القول بالموجب (ومنها) أى من القوادح (القدح فى المناسبة) أى مناسبة الوصف المعلل به (وفى صلاحية افضاء الحكم الى المقصود) من شرعه

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكر لانه أوضح فهو مسلم لكن قوله صواب العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب الاولى وان اراد أن تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعا لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم الا انها سبب فى افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة لا يسع عاقلا توقف فيها والمعنى الصلاحية التى هى سبب لافضاء الحكم أى صلاحية الحكم التى هى سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان ينفى كلا من الاربعة) قال شيخنا العلامة دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فيرد عليه ان القدح فى المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولا فلان المراد بالقدح فى المناسبة هنا ابداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار الوصف اما لكونه طرديا أو للاستغناء عنه بوصف آخر فى المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يرد أن القدح فى المناسبة يعم عدم التأثير لتباينهما كما تقرر وأما ثانيا فلأن قوله بأن ينفى كلا من الاربعة لا ينافى كون الواو بمعنى أو لجواز ان يريد بان ينفى كلا من الاربعة فى صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد بموافقته لجعل العضد وغيره هذه الامور الاربعة أربعة اعتراضات مستقلة كما انها فى الواقع كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعد المصنف القدح فى الاربعة اعتراضا واحدا حيث ترجم بقوله ومنها وان صح ان تعد أربعة اعتراضات مستقلة (قوله لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد ما نصه الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها فى الاصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الاصل فيكون مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة فى الاصل لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشئ فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته و يستند الى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه كلام الشارح يعنى العضد من ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطا على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التى هى الشرط فى الاصل معارضة فى الاصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وأما الثانى فلان بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الاصل اشعار بأن العلة هى ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة فى الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد فى الفرع وقد

(وفى الانضباط) للوصف المعلل به (والظهور) له بأن ينفى كلا من الاربعة (وجوابها) أى جواب القدح فيها (بالبيان) لها مثال الصلاحية المحتاجة الى البيان أن يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لان يفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فيعترض بانه ليس صالحا لذلك بل للافضاء الى الفجور فان النفس مائلة الى الممنوع فيجاب بان تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالام (ومنها) أى من القوادح (الفرق) بين الاصل والفرع (وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما) أى الى المعارضتين فى الاصل والفرع (معا) لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطا للحكم

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية في الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مانعة مع التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما أولا فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصيتين وأما ثانيا فلانه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه انتهى وفيه فوائد * منها ان معنى المعارضة في الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذي ابداه المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع في الفرع عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائه في الاصل اشعار الى آخره وان معنى المعارضة في الفرع ابداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته فيه المستدل الحاقا بذلك الاصل فالمستدل ألحق الفرع بهذا الاصل بجامع ما ادعى انه علة الاصل والمعترض الحقه باصل آخر في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علة حكم ذلك الاصل الآخر التي هي ذلك المانع الذي ابداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه ونبه بالنسبة للقسم الاول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على انه تكلف أحوج اليه ما أشار اليه الشارح يعني العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل وكان وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التي ابداها المعترض في الفرع بقوله هو مانع فان في هذا الوصف اشارة الى ان الخصوصية المبداة مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم المستدل ولا يخفى ان هذه الاشارة في كلام الشارح المحلي فيحوج كلامه الى هذا التكلف أيضا * ومنها ان المعارضتين في الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية في الاصل مع التعرض لانتفائه في الفرع واما بابداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الاصل كما أفاد ذلك قوله وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية في الاصل وابداء مانع في الفرع وان لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفي في تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية في الاصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الاصل وأن تحققهما لا يتوقف على ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشكل قول الشارح المحلي وعلى الثاني ابداء الخصوصيتين معا لان ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصيتين وأنه لا يكفي ابداء احداهما في واحد منهما مع التعرض لانتفائها عن الآخر وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء بذلك كما تقرر فيحتمل ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه ذلك على سبيل التمثيل فليتأمل (قوله بأن تجعل من علته) ظاهره حصر المعارضة في الاصل في كون المبدى جزأ من علته وقضية كلام الاحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى وراء ما علل به المستدل وسواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

بان تجعل من علته أو ابداء خصوصية في الفرع تجعل مانعا من الحكم وعلى الثاني ابداء الخصوصيتين معا مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفي بان العلة في الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفي يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيعترض الشافعي بان الاسلام في الفرع مانع من القود وقد ذكر الآمدي الذاكر رجوع الفرق الى ما تقدم أن من معنى المعارضة في الاصل ابداء قيد في العلة ومن معنى المعارضة في الفرع ابداء مانع من الحكم ولم يذكر ذلك المصنف فأحال معنى الفرق على ما لم يذكره بخلاف الآمدي (والصحيح أنه) أي الفرق (قادح وان قيل انه سؤالان)

وجه يكون داخلا فى التعليل وجزأ منه وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق واعلم ان سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة فى الاصل أو الفرع الخ ولم يفسر المعارضة فيهما هنا فليتأمل (قوله بناء على القول الثانى فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله بناء على رجوع الفرق اليهما كان أولى لئلا يوهم انه مبنى على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق اليهما وليس مرادا كما مرت الاشارة اليه انتهى أى وكلام المصنف لا ينافى شمول هذه المبالغة لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل فى كلامه لا يتعين ان تكون للتضعيف وكان وجه ما سلكه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله كما مرت الاشارة اليه قوله فى قول المتن السابق وقيل اليهما ما نصه تضعيفه بالنظر الى حصر الفرق فيه والا فالفرق حاصل برجوعه اليهما لحصوله برجوعه الى أحدهما بالاولى فاو فى كلامه مانعة خلو انتهى (قوله والصحيح انه يمتنع تعدد الاصول لفرع واحد) فيه امور أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العلل والذى صححه ابن الحاجب وغيره جواز تعددها لقوة الظن به وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العلل جواز تعدد الاصول أخذا من قوله للانتشار اذ لا انتشار فى تعدد العلل مطلقا أو كالانتشار فى تعدد الاصول كما هو ظاهر * ثانيها لم يبين ان العلة فى تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العلل بأن يكون لذلك الحكم علل متعددة ويرد النص به فى ثلاثة اصول معللا فى كل واحد بعلة وتوجد العلل كلها فى بعض الفروع * ثالثها ان المصنف نقل عن الاكثر جواز القياس مع ورود النص وحينئذ فيجوز الاستدلال على شئ واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الاصول للانتشار اذ الانتشار يحصل أيضا فيما ذكر وهذا قد يؤيد القول بجواز تعدد الاصول والا فما الفرق الا أن يجاب بمنع لزوم الانتشار فى الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا أو كالانتشار فى تعدد الاصول * رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلان فأكثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع فيه نظر ولعل الاقرب الاول * خامسها ظاهره انه لا فرق فى الامتناع بين ان يطلق أو يصرح بأنه قصد قصد الالحاق بكل واحد بانفراده من غير نظر معه للآخر وهو قضية تعليله بالانتشار أيضا وفيه نظر ظاهر ويتجه الجواز اذا صرح بما ذكر * سادسها هل صورة المسئلة اذا وقع الالحاق بالاصول فى مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل فى مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جوز علتان) قد يستشكل الفرق فان تجويز العلتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما ما فوق الواحدة فيشمل الاكثر من العلتين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجاب بأنه أقل وظاهر أن التقدير وان جوز علتان مع اتحاد الاصل أو فى الجملة والا فتجويز العلتين صادق مع تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور انه قد لا يوجد فلا يسع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحينئذ لا يظهر

بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر فى جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بانه سؤالان لان جمع الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدى فى الاصل جزأ من العلة وفى الفرع مانعا من الحكم ومهد المصنف لمسئلة تتعلق بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه يمتنع تعدد الاصول) لفرع واحد بان يقاس على كل منها (للانتشار) أى انتشار البحث فى ذلك (وان جوز علتان) لمعلول واحد وقيل يجوز التعدد مطلقا وقد لا يحصل انتشار (قال المجيزون) للتعدد (ثم) على تقدير وجوده (لو فرق بين الفرع وأصل منها كفى)

كون ماذكر دافعا لذلك الاستدلال فليتأمل (قوله لانه يبطل جمعها) أى جمع تلك الاصول أعم
من أن يكون الالحاق بكل منها أو بمجموعها بقرينة المقابل المفصل وحينئذ فوجه بطلان
هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما اذا كان الالحاق بمجموعها وأما اذا كان بكل منها فعل
خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدح بمعنى بطلان التمسك فى حكم الفرع لان
التمسك ببعضها كاف فى اثبات حكمه فكيف حكم بالقدح على وجه الاطلاق اللهم الا أن
يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فللمستدل أن يعود ويتمسك بالبعض الا أن
ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل مالم يجب
ويوجه بان مستنده تلك الاصول لا بعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال قضيته انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها فى ذلك الحكم وكانه
بالنظر لمناظره انتهى فليتأمل (قوله لاستقلال كل منها) أى فى نفسه وان قصد الالحاق
بالمجموع والثالث يقول فى هذا لم يعتبر استقلال كل واحد فليتأمل (قوله ان قصد الالحاق
بمجموعها) قال شيخنا العلامة الالحاق بمجموعها ليس من تعدد الاصول الذى هو موضوع
المسئلة الا ترى كيف فسره الشارح بان يقال على كل منها اهـ (وأقول) جوابه ان المراد
بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الالحاق بمجموعها من تعدد الاصول لانه
الحاق بمجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
المعنى ولا ينافى ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها اما لانه على وجه التمثيل فانه يستعمل
بان فى موضع كان كما علم من عادته كما تقدم بيان ذلك واما لان المراد بكل منها أعم من الكل
الجمعى والكل المجموعى وعلى هذا فى فى كل منها للابتداء أو مستعملة فى معنى التبعيض
والبيان معا واما لان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو فى جملتها لا يقال
الالحاق بالمجموع صادق بالالحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لانا نقول
تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع فى القياس والا لزم تعدد الاصول فى كل قياس كان
للمقيس فيه أصول فى الواقع لم يلاحظ منها الا واحد فقط وهو باطل قطعا فالالحاق بالمجموع
لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصر فى الالحاق بجملتها بحيث يكون
كل واحد جزأ من الجملة الملحق بها منظورا اليه فيها فى الجملة نعم قال شيخ الاسلام الانسب
بالقول المفصل الذى ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها وبمجموعها اهـ أى صدقا
واضحا سالما عن التكلف والا فقد علمت صدق ما عبر به بذلك أيضا وان لم يخل عن التكلف
(قوله قيل يكفى لحصول المقصود) هذا يوافق قوله فى جانب الفرق وقيل لا يكفى لاستقلال كل
منها لانه على ذلك القول لا يكفى فى القدح الا الفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفى
فى جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
الذى هو شرط القدح على ذلك القول فلعل قائلهما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره فى

فى القدح فيها لانه يبطل
جمعها المقصود وقيل لا يكفى
لاستقلال كل منها
(وثالثها) يكفى ان قصد
الالحاق بمجموعها لانه
يبطله بخلاف ما اذا قصد
بكل منها (ثم فى اقتصار
المستدل على جواب
أصل واحد) منها حيث
فرق المعترض بين جميعها
(قولان) قيل يكفى لحصول
المقصود بالدفع عن واحد
منها وقيل لا يكفى لانه التزم
الجميع فيلزمه الدفع عنه
(ومنها) أى من القوادح
(فساد الوضع بان لا يكون
الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره فى ترتيب الحكم)
عليه كان يكون صالحا
لضد ذلك الحكم أو نقيضه
(كتلقى التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق
والاثبات من النفى) وعكسه
(الاول) مثل قول الحنفية
(القتل عمدا جناية عظيمة
فلا يكفر) أى لا يجب له
كفارة كالردة

عكسه اذ لو اراد عكس الجميع لقال وعكسها الا انا نقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير للثانى وهو مفرد مذكر فافراد الضمير وتذكيره لا تأييد فيه للاول نعم يؤيده قوله الآتى والرابع كان يقال فى المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير اذ لو اراد عكس الجميع لكان الظاهر أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد المعكوس على ترتيب الاصول فيكون أول المعكوس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تمثيله بما مثل به الرابع وان كان يذكر بقية أمثلة المعكوس ولا يقتصر على الرابع وحينئذ فيتوجه عليه انه كان ينبغى أن يذكر عكس الجميع ويستوفى أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية المعكوس فى الواقع أو فى كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قد يقال هذا منه لان المراد لا تكفره الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان المراد ان عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره لضعفها عن ذلك فلا تجب ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضى عدم الوجوب لان التغليظ لم ينحصر فى الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغى التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان عظم الجناية لو سلم انه ينافى الجبر انما ينافى الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال ايجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ فى التغليظ ويفارق الردة بانه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو الى شئ آخر فليتأمل (قوله على وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الرفق بالمالك والمساهلة فى شأنه وعدم التشديد عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجويز اخراجها من غير المال وامتناع أخذ نحو الحامل والكريمة ومما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الآتى كان يكون له جهتان الخ حيث دل على ان المستدل نظر فى التخفيف الى الارتفاق أى اخذ التخفيف من الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به ارتفاق المزكى لان قصد المساهلة والتخفيف عليه يناسبه التراخى بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه الفورية كما هو ظاهر (قوله كالدية على العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا وبيان ذلك ان فى وجوبها على العاقلة دفع حاجة الجانى الى خلاصه من عهدة جنايته التى تكثر منه ويعذر فيها وأن فى الاقتصار فى كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك فى غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ماذكر وان لم يفوا بالدية رفقا بهم وتسهيلا عليهم (قوله فى نقيض الحكم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أى قوله اعتباره وقوله ومعموله أى قوله فى نقيض الحكم وقوله بمعمول غيره أى قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعنى ثبت أى وذلك ممتنع قال فى التسهيل ومعموله أى المصدر كصلته فى منع تقديمه وفصله ويضمر عامل فيما أوهم خلاف ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بجعل قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أى ان اعتباره بالنص أو الاجماع فى نقيض الحكم قد ثبت فليتأمل والثانى انه كان ينبغى أن يزيد أو ضده وقد يجاب بانه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة الخ) أقول هلا اعترض أيضا بالقدح فى الجامع بعدم تحققه لان الواقعة دلت على انتفاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة والثانى مثل قولهم الزكاة وجبت على وجه الارتفاق لدفع الحاجة فكانت على التراخى كالدية على العاقلة فالتراخى الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق والرابع كان يقال فى المعاطاة فى المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما فى غير المحقر فالرضا الذى هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه (ومنه) أى من فساد الوضع (كون الجامع) فى قياس المستدل (ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم) فى ذلك القياس مثال الجامع ذى النص قول الحنفية الهرة سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة

حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى أخرى فيها سنور فأجاب فقيل له فقال السنور سبع رواه الامام أحمد وغيره ومثال ذى الاجماع قول الشافعية فى مسح الرأس فى الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب 151 الايتار فيه فيقال المسح فى الخف لا يستحب تكراره اجماعا فما قيل وان حكى ابن كج انه يستحب تثليثه كمسح الرأس (وجوابهما) أى قسمى فساد الوضع (بتقرير كونه كذلك) فيقرر كون الدليل صالحا لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه كأن يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من احداهما والمعترض من الاخرى كالارتفاق ودفع الحاجة فى مسئلة الزكاة ويجاب عن الكفارة فى القتل بانه غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة وعن المعاطاة بأن الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا ويقرر كون الجامع معتبرا فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع كما فى مسح الخف فان تكراره يفسده كغسله (ومنها) أى من القوادح (فساد الاعتبار بأن يخالف) الدليل (نصا) من كتاب أو سنة (أو اجماعا) كأن يقال فى التبييت فى الاداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض بانه مخالف لقوله تعالى والصائمين والصائمات الخ فانه رتب فيه الاجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته دونه

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضى ان الكلب ليس بسبع والا لم يحصل الفرق بينه وبين السنور وبذلك القول الآن يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغى التامل فى معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر فى القاموس السبع بالمفترس من الحيوان فليتامل (قوله حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال علة امتناعه كون الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب لا نجاسة سؤره (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليله عليه أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله بعدم سبعية الكلب كما أشار اليه بقوله السنور سبع فان عدم السبعية أعم من عدم دخول الملائكة لتحققها فى غير الكلب من الحيوانات كالطيور مع دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم السبعية أعم من النجاسة لتحققها فى نحو الطيور مع طهارتها فلا يناسب تعليل النجاسة نعم قد يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا يقدح فى المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليتامل (قوله وجوابهما أى قسمى فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لو قال المصنف وجوابها اى اقسام فساد الوضع لكان أوضح لانه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عد منها فى المتن أربعة تلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم وزاد الشارح خامسا وهو تلقى النفى من الاثبات وردها الى قسمين هما تلقى الشئ من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد الى طريق اختصار الاقسام وضبطها وذلك داع أى داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين القسمين صدق التعريف بغيرهما وهو ان لا يتلقى الشئ من ضده أو نقيضه ولا يكون الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم بأن يبين عدم صلاحية الدليل لترتب الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا ذا جامع ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذى أشار اليه بقوله بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد المحدود غير معلوم فلا اعتبار به ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدته (قوله ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فيه دفع فساد الوضع لكنه يلزمه النقض وقد قدم انه قادح ولو لمانع انتهى (وأقول) قد قدم أيضا من جملة الاقوال انه قادح الا ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط ونقله عن أكثر فقهائنا فالجواب بما ذكر مبنى على هذا القول على ان الجواب بذلك فى كلام القوم ليس من مخترعات الشارح فلعل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو اقتداء بهم وأما حكم النقض وكونه قادحا عنده مطلقا فهو معلوم مما قدمه بما لا مزيد عليه (قوله من غير تعرض للتبييت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشئ الصحة بدونه استلزم عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت ما يخالف وقد ثبت المخالف فى النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا فى التبييت وهو خبر

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة
هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع انتهى (وأقول) كان
مقصوده القدح في هذا المثال وكان محصول هذا القدح ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان
وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصا أو اجماعا وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هي حرمة النظر
وهذا الاجماع دل على انتفائها فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما
اولا فبأنا لا نسلم ان هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها اذ لا يستفاد منه سوى مجرد جواز
التغسيل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه جوازه لامكانه مع الساتر أو غض البصر
وأما ثانيا فبأنا لا نسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر اذ لم يعتبروا في فساد
الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من ان يصح القياس أولا ومما يصرح بذلك ما قرروه
في توجيه كون فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد
لا يكون صحيحا كما سيظهر من الكلام الآتي آنفا مع الكوراني وحينئذ فليس الكلام الا في
القدح بمجرد مخالفة النص أو الاجماع أعم من ان يتحقق مع ذلك قادح آخر كانتفاء وجود
العلة في الفرع أولا فعلى الاول يتحقق القدح من جهتين الا أن المقصود هنا القدح من احدى
الجهتين وأما ثالثا فبأن المثال مبني على مجرد الفرض الكافي فيه كما تقدم ويناسب هذا سكوت
الشارح على حرمة النظر الى الزوجة الميتة مع ان مذهبه جوازه بدون شهوة فليتأمل نعم ههنا
بحث آخر وهو ان الاجماع السكوتي تجوز مخالفته كما تقرر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا
الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفته لدليل يعارضه وهو منتف ههنا قلنا لا نسلم انتفاءه لان
القياس المذكور من جملة الادلة وهو معارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع
وجوده (قوله وهو أعم من فساد الوضع) قال الكوراني وهذا سهو بل هذا مباين لفساد
الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه
مستلزما نقيض الحكم وهنا القياس صحيح غايته معارض باقوى منه حتى لو عورض ذلك
النص بقي القياس سالما عندهما انتهى (وأقول) ما ادعاه من السهو المذكور فهو من الجزاف
الصريح والخطأ الواضح القبيح والجراءة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهمات
الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلي ان وضع هذه الاسماء بازاء تلك المفاهيم من الاصطلاحيات
وحينئذ فان كان مستنده في هذا الحكم بالسهو اجماع الاصوليين على تباينهما فهذا باطل بلا
شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازما به مقتصرا عليه كسيف العلوم وواحد
الزمان أبي الحسن الآمدي قال في احكامه ما نصه وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار
وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
اعتباره فاسدا بالنظر الى أمر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار
على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لكون
الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا
الامام الاثري الى قوله فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار الخ وقوله لان النظر في الاعم الخ فهل
يسوغ معه لعاقل أن يدعي اجماع الاصوليين أو ان يدعي سهو المصنف مع موافقته لمثل هذا

وكان يقال لا يصح القرض
في الحيوان لعدم انضباطه
كالمختلطات فيعترض بانه
مخالف لحديث مسلم عن
ابي رافع انه صلى الله عليه
وسلم استسلف بكرا ورد
رباعيا وقال ان خيار الناس
أحسنهم قضاء والبكر بفتح
الموحدة الصغير من الابل
والرباعي بفتح الراء ما دخل
في السنة السابعة وكان
يقال لا يجوز للرجل ان
يغسل زوجته الميتة لحرمة
النظر اليها كالاجنبية
فيعترض بانه مخالف للاجماع
السكوتي في تغسيل علي
فاطمة رضي الله عنهما
(وهو أعم من فساد الوضع)
لصدقه حيث يكون الدليل
على الهيئة الصالحة لترتيب
الحكم عليه

(وله) أى للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على الممنوعات) فى المقدمات (وتأخيره) عنها الجامعة لها من غير مانع فى التقديم والتاخير (وجوابه الطعن فى سنده) أى سند النص بارسال أو غيره (او المعارضة) له بنص آخر فيتساقطان ويسلم الاول (او منع الظهور) له فى مقصد المعترض (او التاويل) له بدليل (ومنها) أى من القوادح (منع علية الوصف) أى منع كونه العلة (ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله) والالادى الحال الى تمسك المستدل بما شاء من الاوصاف لامنه المنع وقيل لايقبل لادائه الى الانتشار بمنع كل مايدعى عليته (وجوابه باثباته) أى باثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة (ومنه) أى من المنع مطلقا (منع وصف العلة) أى منع انه معتبر فيها وهو مقبول جزما (كقولنا فى افساد الصوم بغير الجماع) كالاكل من غير كفارة (الكفارة) شرعت (للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم فوجب اختصاصها) به (كالحد) فانه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك (فيقال) لانسلم ان الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه (بل عن الافطار المحذور فيه) أى فى الصوم بجماع أوغيره (وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية) أى خصوصية الوصف فى العلة كان بين اعتبار الجماع فى الكفارة بأن الشارع رتبها عليه

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لو فرض المحال الذى دونه خرط القتاد وشيب الغراب وهو اجماع الاصوليين على مازعمه لجاز للمصنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسهو فى ذلك لما اشتهر من انه لاحجر فى الاصطلاحات وان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء مع صلاحية تعريفه فساد الاعتبار لاعميته من فساد الوضع كما هو ظاهر نعم توجيه الآمدى وجوب التقديم كالصريح فى ارادة العموم المطلق وهو مخالف لما سيأتى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصوليين بتباينهما فهذا لايقتضى سهو المصنف فى قوله بخلافه تبعا لغيره ولايسوغ لعاقل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانصه قوله وهو أعم من فساد الوضع ظاهره انه أعم منه مطلقا وقضية تعريفهما بما ذكره المصنف انه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لايكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم ولايعارضه نص ولا اجماع وصدقهما معا بان لايكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فما قيل من ان فساد الوضع أعم ومن انهما متباينان ومن انهما متحدان سهو انتهى وانظر أيضا مافى قول الكورانى أيضا أو لكونه مستلزما نقيض الحكم من المجرفة فانه لايقابل ماقبله فان استلزامه نقيض الحكم من أقسام كونه ليس على الهيئة الصالحة لامقابل له وبالجملة فما قاله فى هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت (قوله وله تقديمه على الممنوعات وتاخيره) قال الكورانى وعندى أنه يجب تقديمه لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه امامطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى (وأقول) اما أولا فينبغى تأمل قوله لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا وهذا القياس صحيح غايته معارضته باقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقى القياس سالما انتهى وأما ثانيا فكونه اقوى بتقدير تمامه لايقتضى وجوب تقديمه اما اولا فلانه على تقدير تأخيره يكون من باب الترقى من الادنى للاعلى وهو من المستحسنات كما قرر فى محله ولامعنى لوجوب التقديم مع ذلك واما ثانيا فقد يعكس ماذكره ويقال بل ينبغى وجوب تاخيره لانه مع التأخير محتاج اليه للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لايحتاج لغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجملة فما قاله هنا من طرز ماقاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أى منع كونه العلة) أقول انما عبر بذلك ليتعين للتامة ولو عبر بقوله أى منع كونه علة صدق بالناقصة مع انها ستاتى فى قوله ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أى من المنع مطلقا) فيه أمران * الاول قال الكمال تنبيه على ان الضمير فى منه غير عائد الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزما وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحاصله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيرا وقد صرح الكمال فى بحث الاعادة بجوازه واشار اليه السيد فى بحث الدلالة من حواشى العضد وحينئذ فلاغبار على المصنف فى ارتكابه ولاسيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهى ماذكره الكمال * والثانى قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

حيث أجاب به من ساله عن جماعه كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينقح المناط) بحذفه خصوص الوصف
عن الاعتبار (والمستدل يحققه) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الاصل) وهو مسموع كان يقول الحنفي الاجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح فيقال له ان النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي به (وفي كونه قطعا للمستدل مذاهب) ارجحها أخذا من التفريع الآتي لا لتوقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثاني نعم للانتقال عن اثبات حكم الفرع الذي هو بصدده الى غيره (ثالثها قال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني يكون قطعا له (ان كان ظاهرا) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف ما لا يعرفه الا خواصهم (وقال الغزالي يعتبر عرف المكان) الذي فيه البحث في القطع به أولا (وقال الشيخ (أبو اسحق الشيرازي لا يسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كالآمدي على ان الموجود في الملخص والمعونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) أي المستدل (عليه) أي على حكم الاصل أي أتى بدليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لانه

كان اولى انتهى (وأقول) كان مراده ان قوله مطلقا يفهم منه ان المعنى كل منع وهو خلاف المراد اذ ليس منع ما ذكر من كل منع بخلاف المطلق اذ يفهم معنى المنع من غير تقييد ومنع ما ذكره فرد من افراد المنع من غير تقييد (قوله وكان المعترض ينقح المناط الخ) أقول دل تعبيره بكان على ان ذلك ليس تنقيح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكان وجهه ان تنقيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الاوصاف وتعيين الباقي للعلية وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط ووجه شبهه بتنقيح المناط ان المانع غير قائل بان هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار واذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فاشبه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي وان تحقيق المناط كما تقدم أيضا اثبات العلة في آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا الا ان حاصله ان العلة المعلومة مسلمة قد يخفى وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبيانه ان السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بلا شبهة وهي علة القطع موجودة في النباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه الشبه ان المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لانه معتبر في العلة ثم اثبت المستدل اعتباره فيها أشبه من اثبت العلة في آحاد صورها (قوله وفي كونه قطعا للمستدل مذاهب ثالثها الخ) هذا يفيد السماع الذي صرح به الشارح أخذا من ذلك لان الاختلاف في كونه قطعا للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضا المقابلة بما يأتي عن الشيخ أبي اسحق وانما ذكره مع افادته ما هنا ليفيد الخلاف في ذلك والحاصل انهم اختلفوا في السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع اولا وعبارة المصنف تفيد الامرين اما الاول فماخوذ من المقابلة بما يأتي عن الشيخ ويذكر الخلاف في الانقطاع واما الثاني فظاهر (قوله أخذا من التفريع) أي لان الاقتصار على التفريع على أحد اقوال محكية يدل على رجحان المفرع عليه أي دلالة ظنية وان لم يستلزمه لجواز التفريع على غير الراجح عنده لغرض ما كغرابة التفريع عليه أو اشكاله او توهم عدم صحته (قوله لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه) أقول فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام عقبه أي والمستدل لا يراه انتهى (وأقول) في الجزم بهذا التقييد نظر بل يتجه اكتفاء المعترض في اسناد منعه بتجويز الاختلاف فيه وان كان المستدل ممن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه * والثاني ان الاقتصار في اسناد المنع بما ذكر كانه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكفي ما فوقه بالاولى نحو لم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله سلمنا ذلك) يعني انه مما يقاس فيه ولا نسلم انه معلل (أقول) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعليله لان تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه اذ ما لم يعلل لا يمكن تعدية حكمه الى غيره لاجل وجود علة حكمه في ذلك الغير وتلك التعدية هي معنى القياس فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معللا متنافيان لا يجتمعان وكذا قوله سلمنا ذلك يعني ان هذا الوصف علته ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضا لانه يلزم من كون الوصف علة حكم الاصل وجود الوصف في الاصل والا فلا يكون علة حكمه فتسليم كون الوصف علة حكم الاصل ومنع كون الوصف موجودا في الاصل متنافيان لا يجتمعان ويجاب عن الاول بانه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه انه

بنفسه

قد لا يكون صحيحا وقيل ينقطع فليس له ان يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود (وقد يقال) في الاتيان بنوع مرتبة (لانسلم حكم الاصل سلمنا) ذلك (ولانسلم انه مما يقاس فيه) لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه (سلمنا) ذلك (ولانسلم انه معال) لم لا يقال انه تعبدى (سلمنا) ذلك (ولانسلم ان هذا الوصف علته) لم لا يقال العلة غيره (سلمنا) ذلك (ولانسلم وجوده فيه) أى وجود الوصف فى الاصل (سلمنا) ذلك (ولانسلم انه) أى الوصف (متعد) لم لا يقال انه قاصر (سلمنا) ذلك (ولانسلم وجوده فى الفرع) فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الاولى منها بحكم الاصل والاربعة الباقية بالعلة مع الاصل والفرع فى بعضها (فيجاب عنها) (بالدفع) لها (بما عرف من الطرق) فى دفعها ان أريد ذلك والا فيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها (ومن ثم) أى من هذا وهو جوازها المعلوم من الجواب عنها أى من اجل ذلك (عرف جواز ايراد المعارضات من نوع) كالنقوض أو المعارضات فى الاصل او الفرع لانها كسؤال واحد مترتبة كانت اولا (وكذا) يجوز ايراد المعارضات (من أنواع) كالنقض وعدم التأثير والمعارضة (وان كانت مترتبة أى يستدعى تاليها تسليم متلوه لان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من انواع للانتشار (وثالثها

بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه مما لا بل المراد انه من النوع الذى يقبل القياس عليه لكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذى يقبل القياس عليه كونه نفسه مما لا حتى يأتى القياس عليه وعن الثانى بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الاصل وعدم وجوده فى الاصل لانه يجوز ان يكون للحكم علتان احداهما موجودة فى جميع افراد الاصل والاخرى غير موجودة فى بعض افراده فغاية الامر انها قاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذى لم توجد فيه تلك الاخرى صدق على الحكم ان ذلك الوصف علته لانه احدى علتيه وان لم يكن ثبوته فى ذلك البعض بواسطة ذلك الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أى ذلك الوصف فحيث تصور كون الوصف علة حكم الاصل أى فى الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده فى بعض افراد الاصل أمكن تسليم ان الوصف علة حكم الاصل مع منع وجوده فى ذلك الاصل الذى اريد القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين فليتأمل على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون معناه عدم الاعتراض بذلك الشئ حتى يكون معنى سلمنا كذا لا انعرض لذلك ولا اعترض به بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عنده ذكر ذلك شيخنا الشريف الصفوى وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشئ مما يقاس فيه ومنع انه معال ولا بين تسليم ان هذا الوصف علته ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى فليتأمل (قوله والا فيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها) أى لانه مبنى على تسليم ما قبله (فان قلت) هذا ظاهر اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد عدم التعرض لذلك الشئ والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض (قوله وهو جوازها المعلوم من الجواب) أى من أجل ذلك عرف الخ لا يقال فى هذا تعليل الشئ بنفسه لانه عال معرفة جواز ايراد المعارضات بعلم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول المراد ان الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز فى الواقع فليتأمل (قوله جواز ايراد المعارضات) أى الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال فى تقسيمها الى معارضات وغيرها (قوله وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قدر متعلق كذا يجوز دون عرف الذى هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر الا المعارضات أى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل على جواز الايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك للقطع مع التأمل بانه لا يصلح لغرضه فى معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل (قوله وان كانت مترتبة الخ) أقول قضية هذه المبالغة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من التوجيه الآتى للثالث المفصل (قوله لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذى تضمنته هذه المبالغة دفعا لتوجيه التفصيل الآتى (قوله تقديرى) أى سواء عبر بنحو سلمنا او بنحو لئن سلمنا (قوله

التفصيل) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ما قبل الاخير في المرتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بان تسليمه تقديري كما قال المصنف لا تحقيقي مثال النوع ان يقال 156 ماذكر انه علة منقوض بكذا ومنقوض بكذا او معارض بكذا ومعارض بكذا ومثال الانواع غير المرتبة ان يقال هذا الوصف منقوض بكذا او غير مؤثر لكذا ومثال الانواع المرتبة ان يقال ماذكر من الوصف غير موجود في الاصل ولئن سلم فهو معارض بكذا (ومنها) أي من القوادح (اختلاف الضابط في الاصل والفرع لعدم الثقة) فيه (بالجامع) وجودا ومساواة كما يعلم من الجواب كأن يقال في شهود الزور بالقتل تسببوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل فيعترض بان الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فاين الجامع بينهما وان اشتركا في الافضاء الى المقصود فاين مساواة ضابط الفرع لضابط الاصل في ذلك (وجوابه بانه) أي الجامع (القدر المشترك) بين الضابطين كالتسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفا (أو بان الافضاء سواء) أي افضاء الضابط في الفرع الى المقصود مساو لافضاء الضابط في الاصل الى المقصود كحفظ النفس فيما تقدم (لا الغاء التفاوت) بين الضابطين بان يقال التفاوت بينهما ملغى في الحكم فانه قد لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد

ودفع بان تسليمه تقديري) أي فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ماقبل الاخير ضائعا (قوله مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال النوع في المعارضات غير المرتبة ومثاله في المرتبة الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المرتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان ماذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المرتبة وهذا نكتة عدم تمثيل الشارح له واقتصاره على امثلة النوع في الغير المرتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتأمل (قوله ومنها اختلاف الضابط) أقول فيه أمران * الاول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان القدح انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع * والثاني ان السعد فسر الضابط بقوله أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال يشكل حينئذ قول المصنف لعدم الوثوق بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم انها الوصف المشتمل على الحكمة المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم الوثوق بالجامع لاقتضائه انه مع الاختلاف يمكن ان يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون هو العلة لجواز ان يكون غيرها مع اشتماله على ماذكر لكونه ملزومها مثلا الا ترى الى مثالهم المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتمل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظر الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود فلا بد من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع فيتحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود فقد يتوجه على ذلك ان غاية الامر حينئذ هو الجمع بملزوم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا أخذا مما سيأتي من عد الجمع بلازم العلة من أقسام قياس الدلالة لان لازمها يدل عليها بل دلالة الملزوم على اللازم اقوى اذ الملزوم لا ينفك عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم بل ينبغي ان المراد من هذا الآتي باللازم هو المساوي ليستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ فما هنا من افراد ذا الآتي لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها الا ترى ان المشقة تشتمل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لو رتب الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضا كما في الاعمال الشاقة فليتأمل (قوله او بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران * أحدهما ان حاصل الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لا بيان ان الجامع هو القدر المشترك بدليل مقابلته بالجواب الاول وعبارة ابن الحاجب وشراحه مصرحة بذلك ولفظ العضد ثانيهما أي وجهي الجواب بيان ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل أو ارجح

منه

منه كما لو جعل فى مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط فى الاصل اغراء الحيوان وفى الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفى وثلج الصدور بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لا يضر اختلاف اصلى التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التى يطلقها الزوج فى مرض موته على القاتل أى على عدم ارثه فى نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح أى القياس لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى الاختلاف فى محل الحكم لا فى الحكم وذلك مما لا بد منه فى القياس فكيف يكون مفسدا له انتهى * وثانيهما قال شيخ الاسلام قوله او بان الافضاء سواء أى او بانه فى الفرع ارجح كما فهم بالاولى وأو للتنويع لا للتخيير والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول او بعدم المساواة فبالثانى او بهما فبهما بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول امتناع الجواب بالثانى وقوله اجيب بالثانى امتناع الجواب بالاول وقوله بهما امتناع الجواب باحدهما ويظهر الجواز فى الجميع فليتأمل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هى المعبر عنها فيما مر بالقوادح الشاملة لما يأتى من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها أى ليدخل به فيها التقسيم الآتى اذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط قال ولو أخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل البرماوى كان أولى انتهى أى لانه يتبادر ويتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الآتى وهذا صريح فى رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه فى الاول بانه يرجع اليه باعتبار أحد محمليه المردد بينهما على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد محمليه على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفى الثانى على القول بوروده بان حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لانا نقول هذا لا يصح لتصريحهم بانه منها ولهذا قال فى الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد وأنت تعلم انه أى الاستفسار يرد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فالسؤال أعم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلة عن الجريان) قال الكورانى وهذا الذى قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المسطور فى كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع جريان العلة والامر فى هذا سهل انتهى (وأقول) اما اولا فكثيرا ما يعرف الشئ بلازمه وهو امر سائغ شائع فلا محذور فيه واما ثانيا فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس المنع او المعارضة كما هو فى غاية الظهور بتأمل ما ذكروه فى معانيها وانما ترجع الى احدهما بنوع تاويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما فتخصيص المعارضة بالمناقشة فى رجوعها الى المنع بما ذكر مع جريانه فى غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها (راجعة الى المنع) قال ابن الحاجب كاكثر الجدليين او المعارضة لان غرض المستدل من اثبات مدعاه بدليله يكون لصحة مقدماته ليصلح للشهادة له ولسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته وغرض المعترض من هدم ذلك يكون بالقدح فى صحة الدليل بمنع مقدمة منه أو معارضته بما يقاومه وقال المصنف كبعض الجدليين انها راجعة الى المنع وحده كما اقتصر عليه هنا لان المعارضة منع للعلة عن الجريان (ومقدمها) بكسر الدال ويجوز فتحها كما تقدم أوائل الكتاب أى المتقدم او المقدم عليها (الاستفسار) فهو طليعة لها كطليعة الجيش

(قوله غرابة واجمال) أقول يمكن جرهما الان حيث قد تضاف الى المفرد ورفعهما على الابتداء (فان قلت) فما المسوغ حينئذ للابتداء بالنكرة (قلت) تقدير الوصف أى فيه أى فى لفظ المستدل والخبر محذوف أى موجودة ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا يتعين للخبرية بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدما أى فيه أى فى لفظ المستدل (قوله والاصح ان بيانهما) قال الكمال أى بيان الغرابة بان يعين اللفظ الغريب أى باعتبار غرابته وبيان الاجمال بان يبين كون اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أى وان لم يبين تساوى ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره فى شئ منه كما يصرح به قول المصنف ولا يكلف الخ ولا يخفى ان مجرد بيان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوى المذكور ليس بيانا للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يستلزم الاجمال نعم هو مظنته كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى لا بيانهما كما يتوهم من العبارة لكن النظر فى المعنى قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم تفاوتها) يحتمل ان المراد يكفيه فى البيان ان يقول ذلك ويصرح به قول الشارح فى البيان حيث تبرع به وهو الذى فى العضد ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يغنيه عن البيان (قوله فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الفاء جواب شرط مقدر أى واذا بينهما المعترض لما تقرر من انه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفسر اللفظ بمحتمل) اقول فيه أمران * الاول انه عطف على قوله فيبين المستدل عدمهما فهو جواب آخر عن الاعتراض بالاجمال والغرابة وعبارة العضد والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره فى مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فبالتفسير انتهى وظاهرها ان الجواب بالتفسير مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالعجز لم يقصد به الاشتراط بل الجرى على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور الا عند العجز ثم قال العضد واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح له لغة أى يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا او نقلا وبالجملة يكون مما يرخص اهل اللغة فى استعماله فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة او عرفا لكان اظهر انتهى فيحتمل المحتمل فى كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازا او منقولا وغير المحتمل على ماعداه والثانى ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدح فى عبارة المستدل اما لو اراد المستدل حمل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملا فينبغى ان لا يفيده ذلك شيأ لان النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قيل وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقينى ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى مع التأمل الصادق فقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى او فيه نظر (قوله دفعا للاجمال الى آخره) قال شيخ الاسلام كأن يقول هو غير ظاهر فى غير مقصدى اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا

(وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو اجمال) فيه (والاصح ان بيانهما على المعترض) لان الاصل عدمهما وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعترض بالاجمال بيان (تساوى المحامل) المحقق للاجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) فى بيان ذلك حيث تبرع به (أن الاصل عدم تفاوتها) وان عورض بان الاصل عدم الاجمال (فيبين المستدل عدمهما) أى عدم الغرابة والاجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بان يبين ظهور اللفظ فى مقصوده كما اذا اعترض عليه فى قوله الوضوء قربة فتجب فيه النية بان قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الافعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية الثانى (او يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل وبغير محتمل) منه اذ غايته الامر انه ناطق بلغة جديدة ولا محذور فى ذلك بناء على ان اللغة اصطلاحية ورد بان فيه فتح باب لا ينسد (وفى قبول دعواه الظهور فى مقصده) بتفسير الصاد (دفعا للاجمال

فى مقصدى لزم الاجمال انتهى (لا يقال) الاستدلال بلزوم الاجمال لا ينهض مع كون الفرض ان المعترض يدعى الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لانا نقول المراد انه يحتج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه الشارح بقوله الذى هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله لعدم الظهور فى الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور الى آخره ان عدم الظهور فى الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لان المعترض ادعى الاجمال وتساوى الحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور فى احد المحملين وخالفه فى الآخر الذى زعم انه مقصوده وبهذا يتضح لك قول الشارح أى لو وافق الى آخره انتهى (قوله خلاف) قال الكمال لم يرجح المتن ولا الشرح شيأ من طرفى الخلاف ورجح شيخنا فى تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمحتمل فان دعوى الظهور فى مقصده تفسير للفظ بمحتمل وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحينئذ يظهر اشكال كلام المصنف أيضا حيث حكى هنا خلافا ولم يرجح شيأ مع جزمه ثم بقبول التفسير بالمحتمل ويجاب بان هذا الاشكال مبنى على ان المراد دعوى الظهور فى مقصده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى الظهور فى مقصده من غير تعيينه فلم يقبل لانتفاء كل من دلالة اللفظ على مقصده وتفسيره به ويدل على ذلك ان الشيخ العضد عبر عن هذه المسئلة بقوله بقى ههنا بحث وهو ان فى دفع الاجمال طريقا اجماليا يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره فى احدهما والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر فى الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى التفتازانى قوله فى دفع الاجمال يشير الى ان لزوم ظهوره فى احدهما لا على التعيين وان لم يكن كافيا فى مقصود المستدل لكنه كاف فى دفع الاجمال الخ فقوله لزوم ظهوره فى احدهما لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل الاشارة الى ذلك بالتعبير بدفع الاجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليتأمل (قوله فقيل يقبل دفعا للاجمال) قال شيخنا الشهاب قضيته ان قول المتن دفعا معمول لقبول والاظهر من ذلك جعله معمولا لدعوى انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب فى كون هذا الكون مسمى التقسيم نظر الا ان يقال هى تسمية اصطلاحية انتهى (قلت) ولا شك انها اصطلاحية ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذكور حقيقتها الذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع يأتى أى يتوجه ولكن بعد تقسيم انتهى وعبارة الاصفهانى فى شرحه وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله مترددا بين أمرين) فيه أمران * الاول انه يفهم عرفا من التردد بين أمرين استواء الامرين وعدم ظهور احدهما على الآخر والا فلا تردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم فى الظنيات التعويل على المعنى الظاهر وعدم الالتفات الى غيره من المحتملات فقول الشارح على السواء

لعدم الظهور فى الآخر خلاف) أى لو وافق المستدل المعترض بالاجمال على عدم ظهور اللفظ فى غير مقصده وادعى ظهوره فى مقصده فقيل يقبل دفعا للاجمال الذى هو خلاف الاصل وقيل لا يقبل لان دعوى الظهور بعد بيان المعترض الاجمال لا أثر لها وان كانت على وفق الاصل (ومنها) أى من القوادح (التقسيم وهو كون اللفظ) المورد فى الدليل (مترددا بين امرين) مثلا على السواء (احدهما ممنوع)

ماخوذ من المتن وبيان لان المفهوم منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر او عند
المعترض فلا ينافى ماذكره المصنف فى الجواب المقتضى لعدم استواء المعنيين فليتأمل * والثانى
ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهور انه
لا فرق بين الامرين والاكثر هنا فاقتصار المصنف على الامرين لمزيد ظهور وفهم ان الاكثر
كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يتكل المصنفون فى ترك بعض الامور على مزيد وضوحها
(قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه تصريح بكون الممنوع ليس هو المراد وبكون المراد ليس
بممنوع (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفته لكلام العضد فان
حاصله تجويز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله الكمال وبينه وكيف مع كون الممنوع
عنده ليس هو المراد يصح تعليله للمختار اعنى بعدم تمام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع
عند المعترض فقد سلم للمستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل
حينئذ (قلت) اما الاول اعنى الحامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف فى جواب التقسيم
فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد
أو ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد او ظهوره فيه لا اثر له مع منعه فى نفسه كما هو جلى
فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصا لا احتمال معه بوجه مع انه قطعا لا اثر له
مع منع مراده فى نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بممنوع
ليتأتى ان يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حينئذ ان
الدليل لا يعين معنى يفيد المطلوب ولا يخفى ظهور اندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى
المفيد او ظهوره فيه اذ ملخص الجواب حينئذ بيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثانى اعنى
مخالفته لكلام العضد فهو بعد ثبوته بمجرده لا محذور فيه للقطع بانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع
مخالفة مجرد كلام العضد لا فى خصوص هذا المقام ولا فى غيره والا لزم بطلان كل ما خالف
كلامه بمجرد انه خالف كلامه ولا يقوله بل لا يتوهمه من له ادنى عقل ولا سيما فى الاصطلاحات
التى منها ما نحن فيه وقد اشتهر انه لا حجر فيها وقد اعتمدوا فى مسائل على خلاف ما قاله العضد
حتى فى غير الاصطلاحيات فضلا عنها وقد تكرر منا فى هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد
ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون فى معنى التقسيم أو المتأخرين مختلفون فى فهم مرادهم
منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العضد من حيث انها مجرد مخالفته مما يقطع بعدم
امتناعها كل عاقل وخصوصا من متأخر عنه مجمع على اتقانه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة
احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا فى خصوص هذا المقام
فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعنى تعليله المختار بما ذكر فوجهه انه
ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعترض
والمستدل متفقين فى الظاهر على تسليم أحد المحتملين المراد ظهور انه لا معنى حينئذ للاعتراض
بل المراد انه كذلك فى الواقع دون الظاهر ويكفى كما هو ظاهر فى عدم تمام الدليل احتماله
لامرين أحدهما الممنوع يحتمل بحسب الظاهر انه المراد واعلم رحمك الله ان ذلك مما لا غبار عليه
للمتامل فى هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد
(والمختار وروده) لعدم تمام
الدليل معه وقيل لا يرد لانه
لم يعترض المراد

كون

كون اللفظ مجملا أو غريبا بحسب الظاهر والا كان المراد متعينا بحسب الظاهر وعلى
هذا يرجع التقسيم للاستفسار (قلت) بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
يعتبر فى الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أى التقسيم
راجع للاستفسار مع منع وجود العلة فى أحد احتمالى اللفظ مثاله ان يقال فى مثال الاستفسار
للاجمال فيما مر الوضوء النظافة أو الافعال المخصوصة الاول ممنوع انه قربة انتهى وفيه شئ
فليتأمل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه قلت ممنوع الا ترى ان فساد الاعتبار أعم من فساد
الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقا وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حاصل كلام العضد كابن الحاجب ان التقسيم أخص من
مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيأتى فيه ما تقدم فى صريح المنع من الابحاث
انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة قلت له فوائد منها بيان
الاسم ومنها الاشارة الى ان منشأ القدح فى الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفى التقسيم
كون أحد المحتملين ممنوعا مع ابهامه واحتمال انه المراد ففى الجمع بينهما بيان كفاية كل
واحدة من الجهتين فى القدح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لانا نقول المنع الصريح وارد على المراد قطعا
بخلاف المنع هنا فانه محتمل الورود بحسب الظاهر على المراد كغيره ففى ذكر التقسيم بيان كفاية
احتمال ورود المنع على المراد فلا يغنى عنه ما ذكر فى صريح المنع المتعين فى المراد فقد ظهر بما
لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح فى شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محيد
عنه فى شرح كلامه وانه لا محذور فى مخالفة كلام العضد وانه لا غبار على صحة تعليل الشارح
المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
ايراده على الشارح ان فى كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
وما أورده الكورانى فاما شيخنا فقد أورد فى درسه ما حاصله ان ظاهر كلام الشارح ان الاحد
المذكور ممنوع عند المعترض والمستدل جميعا وان معنى قوله الاخير المراد أى للمستدل
عندهما قال وهذا عندى تهافت بل سهو لان قوله حينئذ لعدم تمام الدليل معه لا يخفى ما فيه
اذ حيث سلم المعترض ارادة أحدهما المستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاما قال
والذى يظهر لى ان معنى المتن ان أحدهما اى المراد للمستدل ممنوع أى عند المعترض والآخر
الغير المراد له غير ممنوع عند المعترض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله
انتهى ووجه سقوطه فى غاية الظهور بما قررناه أما قوله وهذا عندى تهافت بل سهو الى آخره
فوجه سقوطه انه مبنى كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع متعين
بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقرر فما زعمه من السهو لا منشأ له الا السهو عن
معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذى يظهر لى ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا الذى ظهر للشيخ منشؤه
الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكورانى فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف نخلط وشرحه سؤالا عماليوافق طريقة العضد فى السؤال مع تصرف فيه لا يخلو عن خلل على ما فى النسخة الواقعة لى من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجوابا عماليوافق طريقة المصنف فى الجواب ثم قال هذا كلامه على ماذهب اليه شراحه ثم ادعى انه سهو منهم واحتج بما حاصله ان جواب المصنف لا يطابقه وذلك لانه قال فى شرح كلامه ما نصه (أقول) من الاعتراضات التقسيم وهو كون اللفظ المورد فى الدليل دائرا بين أمرين أو أكثر فيمنع الذى يتوهم كونه محل المقصود ويسكت عن الآخر لانه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعلية قيل لا يقبل هذا السؤال لان منع أحد محتملى كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل مراده والمختار قبوله اذ بابطال ذلك يتعين الباقى وربما لا يمكنه اتمام الدليل به فله مدخل فى هذا الدليل ولكن لقبوله شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله ما اذا قال فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بتعذر الماء مطلق سببه أم فى السفر أو المرض الاول ممنوع والثانى لا يجديك نفعا والجواب عن هذا السؤال بامور الاول ان يبين ان اللفظ دال على المعنى الذى أراده اما لغة بالنقل عنهم أو هو وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفا أى عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية هذا كلام العضد على ماذهب اليه الشارحون وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل غايته ان هذا المنع يشتمل على الترديد فيكون أخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات عليته باحد مسالك العلة والذى ذكره المصنف هنا هو ما ذكره فى جواب الاستفسار وان كنت فى ريب فتأمل فى المثال المذكور أو فى قوله الملتجئ الى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت ان الحرم ليس بمانع ثم انظر فى أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق بانشاء قول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه وان مبنى هذا التخليط الذى وقع فيه وبنى عليه ما بنى عدم تمييزه بين طريقى المصنف والعضد وقد اتضح لك الفرق بينهما فقوله فيمنع الذى يتوهم كونه محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لان الممنوع على طريقته هو غير المراد كما تبين لك بما لا مزيد عليه الا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع فى الواقع فى غير المحصل للمقصود الا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التى ذهب اليها كما هو واضح من كلامه لان الممنوع على تلك الطريقة يحتمل انه المحصل للمقصود فى الواقع والحاصل انه ان أراد بهذا الكلام ان الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع انه المحصل للمقصود فهذا لا يوافق طريقة العضد التى ذهب اليها ولهذا تبعه فى قوله الآتى لان منع أحد محتملى كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل مراده انتهى فان هذا مصرح بان الممنوع قد يكون فى الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى وان أراد انه يحتمل بحسب الواقع انه

المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ماذهب اليه الشارحون غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حصل هو عليه كالمحقق المحلى فقد صرح بان الممنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يتنبه لكلامه ولم يفهمه حق فهمه وقوله وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل الى آخره غير صحيح أيضا لانه كما ترى مبنى على ان الممنوع هو المراد الا ترى الى قوله وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتى على طريقة المصنف وان الممنوع عليها انما هو خلاف المراد وانما يأتى على طريقة العضد المخالفة لها كما تبين أيضا بما لا مزيد عليه على ان فى اتيانه عليها بحثا واضحا لان قوله وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل صريح فى لزوم كون الممنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا أن يريد انه وارد على علية ما ادعاه احتمالا وقوله فالجواب انما يكون باثبات عليته الى آخره منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فانه انما يأتى على طريقة العضد ولا يأتى على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذى ذكره المصنف الى آخره يقال عليه ماذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم عليها أخص من الاستفسار فيصح ان يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر فى أجوبة المصنف كيف تستقيم يقال عليه قد تبين بما لا مزيد عليه انه فى غاية الاستقامة والحسن على طريقته التى خفيت عليك لخلطتها بغيرها ولم تميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت فى حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم (قوله وجوابه ان اللفظ موضوع فى المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب أيضا بتفسير اللفظ بمحتمل ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحتمل المعنى الذى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل فى قوله ان اللفظ موضوع ولو عرفا والمجاز داخل فى قوله أو ظاهر لان المجاز بواسطة قرينته ظاهر فى المعنى المجازى الا ان يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشترك مع قرينة أحد معنييه أو معانيه المراد فينبغى دخوله فى الظاهر لظهوره بالقرينة لا فى الموضوع لان الظاهر ان المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشترك لانه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له فى الجواب هنا فليتأمل (قوله فى المراد) عبر به مع ان المناسب لتعديته الوضع للمراد موافقة لقول المصنف فى المراد فانه راجع للقسمين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة فى المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره الآمدى أيضا بقوله الخامس أى من أجوبة التقسيم أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالى وهو ان يقال الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فى بعض احتمالاته ضرورة نفى الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم لا يكون واردا وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالى وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا فى بعض محامله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعترض فلضرورة دعواه الاجمال فى اللفظ وأما عند المستدل فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الاجمال على خلاف الاصل

(وجوابه ان اللفظ موضوع فى المراد (ولو عرفا) كما يكون لغة (أو انه ظاهر ولو بقرينة فى المراد)

وبظهوره فى المراد ظهوره فيه ولو على وجه الاجمال فليتأمل (قوله كما يكون ظاهرا بغيرها) هو قضية عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تتوقف فى مباينة هذا الموضوع انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما فى المشترك اذا اشتهر فى بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر فى معناه المجازى بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل نحو الشهرة كما قد يتبادر منها وان المراد بالوضع الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب بوضعه له ولغيره لا يفيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهرا الخ مباينته لما قبله بل أعميته منه (لانا نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعم لا يكون باو اللهم الا أن يجعل بمعنى الواو ولا يخفى ما فيه ويمكن جعل الواو فى قول المصنف ولو بقرينة للحال لكنه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المنافاة بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغيرها ظهوره فى هذا القسم بل فى القسم الاول فكأنه قال كما يكون ظاهرا فى القسم الاول بالوضع لكنه فى غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية) أقول فيه أمران * الاول انه ينبغى ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض منعا كان بالمعنى الخاص أو غيره بدليل الاقسام التى ذكرها له والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أى لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أى يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع فى قوله اما مجرد اومع المستند المنع بالمعنى الخاص فمن أين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد ومع المستند لانهما فى الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله لمقدمة معناه لمنع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أى حكاية المستدل للاقوال فى المسئلة أى ولو مع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على أدلتها المحكية فيما يظهر مما لم ينصب نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أى الذى أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح بذلك وممن صرح به السيد فى حاشية الآداب العضدية وكذا مولانا حنفى فى شرحها وعبارته واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر فى النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان ذكر فيه فهو وان كان على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما انه يحكى منقولا عن الغير والناقل من حيث انه ناقل ليس بملتزم صحته بل هذا الحكم بدليل بالنسبة اليه من تلك الحيثية حتى يمنع منعا جاريا على مقتضى عرفهم والناقل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلا برأسه على ما نقله صار مستدلا حينئذ فيتوجه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثانى ان المنع الذى لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفادة من كلام المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العضد فى آدابه ولا يمنع النقل والمدعى الا مجازا اذ المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أى مقدمة الدليل والدليل الذى كانت المقدمة جزأ منه ليس هو الدليل الذى يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا فى شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازى للمنع هو بالنسبة للنقل طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعى طلب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر اقتصاره على الدليل انه لا يعترض المدلول فلا يلتفت اليه فيه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد المنع ولهذا قال المسعودى أما اذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا اقامة الدليل على ما يناقضه فيكون كل منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهرا بغيرها ويبين الوضع والظهور (ثم المنع لا يعترض الحكاية) أى حكاية المستدل للاقوال فى المسئلة المبحوث فيها حتى يختار منها قولا ويستدل عليه (بل يعترض الدليل

بعض مقدمات الآداب والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله واما باقامة الدليل الى آخره لا يرد على المصنف لانه يؤخذ من قوله الآتى أو مع تسليمه الى قوله فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل وأما قبله بان ادعى حكما ولم يستدل عليه فيجوز منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم (قوله أما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندى فى آدابه فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله الى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال المسعودى فى شرحها مانصه لم يرد أى بقوله قبل تمام دليله انه لابد للسائل فى هذا القسم أعنى المناقضة أن يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الاحسن ان يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات دليله ثم يشرع فيتعرض لما يتعرض انتهى ثم بين المسعودى من عبارة السمرقندى بعد ذلك مايشير الى هذا ويجاب عن المصنف بما اشار شيخ الاسلام به الى الجواب عن السمرقندى حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله مانصه أى قبل استنتاجه فتدخل المقدمة الاخيرة من مقدماته انتهى فليتأمل فقد يقال ينبغى توجه هذا الاعتراض بعد الاستنتاج أيضا (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب انه متعلق بفاعل يعترض وهو المنع أى يعترض لمنع لمقدمة الدليل أو بيعترض على حذف مضاف أى يعترض الدليل لمنع مقدمة الى آخره وعلى هذا فاللام تعليلية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى الاول يلزم اعمال ضمير المصدر * والثانى ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول مقدمات الادلة وشرائطها كايجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى فى الشكل الاول مثلا ولا يختص بالاول كما قد يتوهم * والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه الى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من افرادها كما ذكروه بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك وعبارة السمرقندى والمناقضة هى منع مقدمة الدليل قال المسعودى كغيره أى بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى (قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضى أن يتعلق به ما تعلق بالاول أعنى قوله لمقدمة حتى ينافى قوله الآتى والثانى اما مع منع الدليل الى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة التى منعها فغصب الخ) قال الكورانى فى شرح هذا الكلام فاذا منع مقدمة فعلى المستدل اثباتها فان اقام المعترض دليلا على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لانه منصب المستدل فلو مكن منه يقع الخبط فى البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد اقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة سهو لانه اما ان يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل الى آخره الى الرد على الزركشى فانه قال وأشار أى المصنف بقوله فان احتج الى تفسير الغصب أى غصب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدى المعترض لاقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه الخبط فى البحث نعم يتوجه ذلك من بعد اقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو هو السهو الفاحش فان ما قاله الزركشى قد صرح

اما قبل تمامه لمقدمة منه أو بعده) أى بعد تمامه (والاول) وهو المنع قبل التمام لمقدمة (اما) منع (مجرد أو) منع (مع المستند) والمنع مع المستند (كلا نسلم كذا ولم لا يكون) الامر (كذا أو) لا نسلم كذا (وانما يلزم كذا لو كان) الامر (كذا وهو) أى الاول بقسميه من المنع المجرد والمنع مع المستند (المناقضة) أى يسمى بذلك (فان احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التى منعها (فغصب) أى فاحتجاجه لذلك يسمى غصبا لانه غصب لمنصب المستدل (لا يسمعه المحققون) من النظار فلا يستحق جوابا وقيل يسمع فيستحقه

(والثانى) وهو المنع بعد تمام الدليل (اما مع منع الدليل

به أئمة الجدل حتى قال فى الآداب السمرقندية ما نصه وان لم يقل مستدل بل يستدل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة فذلك المنع يسمى غصبا وهو غير مسموع لاستلزامه الخبط فى البحث نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتى مفصلا انتهى أى لانه حينئذ يكون معارضة فى المقدمة وهى جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالى يأتيان فى مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة الى تلك المقدمة يكون معارضة ونقضا اجماليا وبالقياس الى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقضا تفصيليا على طريق الاجمال انتهى وقد أقره شراحه وبينوه بما زاده صراحة ووضوحا وعبارة بعض المقدمات واما باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى أقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث انتهى فانظر هذه الصرائح من أئمة الفن القاطعة بصحة ما قاله الزركشى وبخطأ الكورانى فى اعتراضه وبأنه بادر الى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما هو مشهور حتى فى المقدمات وهذا وامثاله مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم انه أدرى بالجدل من الزركشى لانه أعجمى لكنه لم يمتثل قول المجيب سريع الجواب كثير الخطا والعجب منه انه فيما سيأتى أول باب الاستدلال وقع فى الزركشى فنسبه فى أمر سهل نقله عن غيره الى انه لم يتقن القواعد العلمية فما باله هو هنا لم يتقنها وما أقبح مقاصد بلية لعصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد احتجاجه بقوله لانه اما أن يسلم دليله الى آخره لانا نختار الشق الاول منه وهو تسليم دليله ولا يلزم تمام ما رامه لجواز معارضته فى تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكانه توهم ان مجرد تسليم الدليل يقتضى تمام المراد وغفل عن انه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام (قوله والثانى اما مع منع الدليل الخ) قال الكمال واعلم ان اتيانه بكلمة مع فى قوله اما مع منع الدليل لا يلائم جعله المقسم منع الدليل اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه واللائق أن يجعل المقسم منع المدعى كأن يقال ثم المنع أى منع المدعى لا يعترض الحكاية بل الاستدلال اما منع مقدمة معينة الى آخره (وأقول) أما قوله اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الاسلام حيث قال ما نصه قوله ثم المنع أى الاعتراض بمنع أو غيره فقد عبر بعتراض المنع بهذا المعنى لا المنع المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى فى قوله الآتى والثانى اما مع منع الدليل أو مع تسليمه الى أن يكون الشئ مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقى كان ينبغى الاقتصار على قوله منع الدليل ولم يظهر لى وجه لفظة مع انتهى ولا يخفى ان حاصل ما أجاب به حمل قوله والثانى على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثانى اما مع منع الدليل من قبيل كون الشئ مع فرده وهو صحيح لان الشئ يصاحب فرده لانه فى ضمنه وقوله أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشئ مع ضده لان تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض لانه يجتمع معه كما فى المعارضة فانها تجامع تسليم الدليل مع انها منع بمعنى مطلق الاعتراض وانما يضاد فرده وهو المنع الخاص الذى هو منع الدليل هذا لكن قد يمنع سقوط قول العراقى المذكور بما ذكره لان ما ذكره تصحيح لمع والعراقى لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج اليها فلا نكتة فى ذكرها نعم قد يجاب بان نكتتها المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله واللائق أن يجعل المقسم منع

المدعى ففيه بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم على هذا التقدير اذ المعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيحوج فى تصحيحه الى التكلف فليتأمل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه أمران * الاول ان معناه بناء المنع أى منع الدليل على تخلف حكمه أى اما مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه التخلف * والثانى قال المسعود المحقق انه لا يختص النقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه اولاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن المراد بالتخلف المذكور فى التعريف ابطال الدليل وبيان فساده وذلك بهذا الاعتبار يتناول كلتا الصورتين قال بعضهم وهذا الجواب مما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وعبارة بعض المقدمات والنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا بعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وتمامه بجميع مقدماته لمحال اذ لا بد على التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى عليته بدون الحكم فى صورة وما اشتهر بين الاصوليين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه فى بعض الصور مسامحة انتهى واشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ أو لما استلزم المحال وهما شاهدا النقض وبمنزلة السند انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام ظاهره انه يعتبر فى مسمى النقض التفصيلى كون المنع بعد تمام الدليل وفى مسمى المناقضة كونه قبل تمام الدليل وليس كذلك بل المناقضة والنقض التفصيلى اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام الدليل او بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا ومنعا ايضا وهو اكثر استعمالا هى منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة او صورة اعنى طلب الدليل على صحتها ولا يحتاج فى ذلك الى شاهد انتهى ثم قد يمنع ان ظاهره ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقض التفصيلى والاصل فى الصفة هو التخصيص دون الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه اشعار بعدم انحصار النقض التفصيلى فى هذا القسم ولعل وجه اقتصاره عليه مشاركته للنقض الاجمالى فى كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما بالفرق ثم يبقى الاشكال فى قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر فى التخصيص الا أن يؤول بما تقدم عن شيخ الاسلام فى شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فليراجع (قوله أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة) أقول فيه أمران * الاول انه لا يخفى صراحة هذه العبارة فى ان مسمى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال المذكورين لان قوله أو مع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل فى قوله والثانى اما مع منع الدليل فى قوله والثانى عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثانى أى المنع بعد تمام الدليل اما مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة أى فهو أى الثانى الذى هو المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا فى غاية الظهور فدعوى الكمال ان تعريف المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هى

بناء على تخلف حكمه
فالنقض الاجمالى) وصورته
ان يقال ما ذكرته من الدليل
غير صحيح لتخلف الحكم عنه
فى كذا ووصف بالاجمالى
لان جهة المنع فيه غير
معينة بخلاف التفصيلى
أى الذى هو منع بعد تمام
الدليل لمقدمة معينة منه
(أو مع تسليمه) أى الدليل
(والاستدلال بما ينافى
ثبوت المدلول فالمعارضة
فيقول) فى صورتها المعترض
للمستدل (ما ذكرت) من
الدليل (وان دل) على ما قلت

سه وفي بعض حواشي شرح الآداب ان تعريف المعارضة باقامة الدليل المذكورة مشهور بين الجمهور الا انه ما سياتي في كلام المصنف في ترتيب البحث لاجراء المصطلحات المتقدمة لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونها منعا مخصوصا والمنع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان متسارنا لها وقد يقال ما ذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة منع باقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا خفاء في كونه تكلفا انتهى * والثاني انه سواء جعلنا المعارضة المنع المذكور أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل المعارضة في المقدمة وقد يتوافق في الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للاول في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة لاتمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين مثاله ان يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالمثل مثاله الزكاة واجبة في الحلي لتناول النص له وهو خبر أدوا زكاة أموالكم وكل ما تناوله النص جائز للارادة وكل ما هو جائز الارادة مراد ينتج ان مدعانا مراد فيقول المعترض دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه لان خلافه أيضا تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الحلي وكل ما تناوله النص جائز الارادة وكل ما هو جائز الارادة مراد ينتج ان خلاف مدعاكم مراد والا فمعارضة بالغير مثاله ما لو قال المستدل تجب الزكاة في الحلي لخبر في الحلي زكاة فيقول المعترض دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه وهو خبر لا زكاة في الحلي وقد يتكلف في شمول عبارة المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أعم من تسليم دلالته على المدعى أيضا أو لا ويراد بما في قوله بما ينافي ثبوت المدلول اما معنى وجه فيشمل الدليل الاول بعينه وغيره واما معنى دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعترض بغايره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فليتأمل *(تنبيه)* المنع والمعارضة من الاقسام المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله واقتصار المصنف كغيره على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعه لانه المشهور المقصود في هذا الباب والله اعلم (قوله اى ينفي ما قلت) قال الكمال الاقعد في حل المتن اى ينفي مدلول ما ذكرت (واقول) كان ملحظه انه في المتن جعل المنفي المدلول حيث قال لما ينافي ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله المطابقي وهو لا يلزم ان يكون هو المدعى بل قد يكون ملزوما له فليتأمل (قوله وعلى الممنوع الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل قول الشارح ولا يكفيه المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذا من قول

(ويقتضي ما ينفيه) أي ينفي ما قلت ويذكره (وينقلب) المعترض بها (مستدلا) والعكس (وعلى الممنوع) وهو المستدل (الدفع) لما اعترض به عليه (بدليل) ليسلم دليله الاصلي ولا يكفيه المنع (فان منع ثانيا فكما مر) من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه الخ (وهكذا) أي المنع ثالثا ورابعا مع الدفع وهلم (الى افحام المعلل) وهو المستدل (ان انقطع بالمنوع او الزام المانع) وهو المعترض (ان انتهى الى ضروري أو يقيني مشهور) من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك

المصنف

المصنف والشارح وينقلب المعترض به مستدلا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه
اونقض بالتخلف اوعورض بدليل الخلاف ففي الصورتين صرت اى أيها المستدل مانعا انتهى
فليتامل (قوله خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) اقول حاصل كلام الزركشي
ان هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال اختلف في القياس هل هو من دين الله
تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين في المعتمد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم
قال الزركشي والحق ان عنوا أي بالدين الاحكام المقصودة لانفسها بالوجوب والندب فليس
القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبدنا به فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا
موافقا لقواعد اهل الحق صححه المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على انه يحتمل
انه رآه لاهل الحق أيضا (قوله لانه مأمور به) اقول فيه اشارة الى قياس من الشكل الاول
تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبرى ان الدين ما يدان الله به أى
يطاع وكل مأمور به يدان الله به أي يطاع لانه بامتثال أمره به يكون مطيعا له ولظهور الكبرى
ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وانما لم يعقب قوله لانه مامور به
الخ بقوله والامر للوجوب للعلم بذلك ولعدم حاجته اليه فانه يكفي في المطلوب مجرد كونه
مأمورا به فان كل مأمور به وان لم يكن الامر به للوجوب من الدين لكن في دليل الصغرى
بحث لجواز ان يكون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس (قوله
ثابت مستمر) اقول أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال ان ذكر الاول مستدرك للزومه
للثاني الا ان يقال ان ذكره مع ذلك اشارة الى اعتباره في مفهوم الدين أو لدفع توهم ان المراد
بالمستمر ما لو وجد استمر فيصدق بالمعدم بقي ههنا بحث وهو انه ان أريد بالمستمر ما يكون فعله
مستمرا في كل وقت فمن الدين قطعا ما لا يكون كذلك وان أريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك
لانه يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتي الاستخارة مثلا تتكرر بتكررها وان أريد به ما يكون
مشروعا في حق كل واحد أو في حق الاكثر أو ما لو وقع دام فمن الدين قطعا ما ليس كذلك وان
أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل (قوله والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتا مستمرا أى لم يجتمع
فيه الامران لتخلف الثاني اعني الاستمرار هذا هو الظاهر لتحقق وقوعه وتحقق الاستغناء عنه في
الجملة كما يفيده قوله لانه قد لا يحتاج اليه أي فلا يكون مستمرا وان كان ثابتا واحتمال ان معنى
ليس كذلك انه ليس ثابتا مستمرا بمعنى انتفاء كل من الامرين عنه لانه قد لا يقع مطلقا بالنسبة
لبعض الاوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جدا (قوله حيث يتعين) ينبغي
ان المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بان لم يكن للمسئلة دليل غيره والا فمجرد ان
لا يكون للمسئلة دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه
فرض عين بل وحالة كونه سنة ان تصور كما سيأتي فليتأمل (قوله كما عرف من تعريفه) قال
شيخنا العلامة يعني بانه ادلة الفقه الاجمالية وهذا يقتضي ان الادلة هي نفس الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والصواب ان ادلة الفقه الاجمالية هي القواعد الباحثة عن أحوال هذه
الادلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد الى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محل له لان ما هنا
محال على تعريف الاصول السابق ومبني عليه وقد فسر الاصوليون الادلة فيه بتلك المفردات

* (خاتمة * القياس من الدين) لانه مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وقيل ليس منه لان اسم الدين انما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لانه قد لا يحتاج اليه (وثالثها) منه (حيث يتعين) بان لم يكن للمسئلة دليل غيره بخلاف ما اذا لم يتعين لعدم الحاجة اليه (و) القياس (من أصول الفقه) كما عرف من تعريفه (خلافا للامام الحرمين) في قوله ليس منه

وانما يبين فى كتبه لتوقف غرض الاصولى من اثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه (وحكم المقيس قال السمعانى يقال انه دين الله تعالى) وشرعه (ولا يجوز ان يقال قاله الله) تعالى ولا رسوله لانه مستنبط لا منصوص (ثم القياس فرض كفاية)

الا ان فى ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه الشارح هناك وقد قررناه هناك بحيث خلص منه ان المراد ان أصول الفقه هى القواعد المذكورة فما هنا فيه تلك المسامحة أيضا اما بحذف المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أى المسائل التى يبحث فيها عن أحواله واما من فى قوله من أصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه او من أجزاء اصول الفقه لما تقرر فى علم آخر ان الموضوعات من اجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لا يكون اثبات حجيته من الاصول وهو مناف لقول الشارح فى تقرير مذهبه وانما يبين فى كتبه لتوقف غرض الاصولى من اثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب يفيد أن اثبات حجيته من أصول الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث فى الفن عن أحوال موضوعه قلت قد يمنع انه يفيد ذلك ولا يلتزم ان غرض الاصولى اعم من أصول الفقه وانه ليس كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الا ترى ان طرق الاستفادة وطرق المستفيد مما يتوقف عليها الفقه وليستا من الاصول عند المصنف كما تقدم بيانه أول الكتاب أو يقال مراد الامام ان بيان نفس القياس و بيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من أصول الفقه وان كان بيان حجيته منه فلا ينافى انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشى ما نصه شبهته أى الامام ان أصول الفقه أدلته وادلته انما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لا نسلم ان أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط سلمنا لكن لا نسلم ان الدليل لا يقع الا على المقطوع به انتهى فليتأمل (قوله وانما يبين) اى مفهومه وشروطه واركانه واحكامه قاله شيخنا الشهاب (قوله ولا يجوز ان يقال قاله الله) المفهوم من نفى الجواز الحرمة وقد يتجه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه دل عليه وارشد اليه بحكم المقيس عليه ودليله فينبغى عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق وهو محل نظر وقد يلتزم فيه عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتى وعدم تعمد الكذب على انه قد يتوقف فى التحريم فى القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شئ لله فيه حكم فالمقيس حكم قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لا يكون ما أظهره القياس هو حكم الله فى الواقع فاذا ظن احد أن حكم المقيس فى الواقع هو ما افاده القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغى ان لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم لا يقال الحرمة من وجه آخر وهو نسبته القول اللفظى كما هو المتبادر من القول الى الله لانا نقول لو اقتضى هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليتأمل (قوله ثم القياس فرض كفاية الخ) ظاهر الاقتصار على كونه فرضا انه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية الاقسام وهو محل نظر وسيأتى آنفا ما فيه وينبغى ان محل كونه فرضا اذا احتيج اليه بان لم يوجد دليل غيره واريد العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود النص بما فيه واما لو لم يرد العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب منهم البيان لان بيان الشرع واجب أو لا يجب لان الطالب غير محتاج الى البيان لقصده ترك

السنة مع جواز تركها وترك تعلم مايتعلق بها كما قال فى مقدمة شرح المهذب مانصه وكذا يقال فى صلاة النافلة يحرم التلبس على من لايعرف كيفيتها ولا يقال يجب تعلم كيفيتها انتهى وفيه نظر ولعل الاقرب الثانى ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغى ان لايجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك فى وقت يتأتى فيه اداء جميع الواجب فى وقته ولو تعلق بالحج فى حق من استطاع وطلب البيان بان احتاج لمعرفة بعض مايتوقف عليه الصحة فهل يجب فى أول سنى الامكان أولا والوجوب الوجوب وعلى الثانى فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم المفتى من أول سنى الامكان أو من آخرها فيه نظر ولعل الاقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو فى أول سنى الامكان فياثم من أول سنى الامكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف مالو أجاب الى البيان فأخر المستطيع فان الوجه اثم المستطيع دونه ثم ينبغى حيث لم يجب فى هذه الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع فى محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محظور كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا كاخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره اذا ترتب عليه فوات خير لايجب فليتأمل (قوله على المجتهدين) فى تقريره اشارة الى نفى ماقد يتوهم من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهد دل عليه مابعده لفساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لمتعدد ولانه يلزم تناقض لان وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغى ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين اذا تعلق بواجب وكذا اذا تعلق بسنة واراد العمل على ماتقدم اما بالنسبة لهم فينبغى ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضا فليتأمل (قوله بان لم يجد غيره فى واقعة) أى وأراد العمل هو أو المقلد الذى طلب منه البيان أما لو اراد الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فضلا عن تعينه على ماتقدم (قوله أى يصير فرض عين عليه) انظر أى حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الايضاح ودفع توهم شمول مطلق التعين لسنة العين أو توهم ان يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعينه على المجتهد انحصار الامر فيه لعدم وجدان دليل آخر ويمكن ان يقال اشار بذلك الى ان التعيين على خلاف الاصل فيه وانما حصل بطريق الصيرورة فليتامل (قوله أى بالغائه) أقول فسر به لان ثبوت الفارق فى الجملة من ضرورة التعدد اذ لو انتفى رأسا انتفى التعدد فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تاثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهذا من الشارح مبنى على ان الفارق هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان الفارق هو الوصف الذى يفرق بين الاصل والفرع فى اجراء حكمه فى الفرع وكذا قوله بعد أى تاثيره فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ماذكر تفسير النفى بالالغاء اذ لو أريد بالفارق الوصف المذكور لم يحتج لذلك وصح كون النفى بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجاب بانا لو سلمنا ان اصطلاحهم على ماذكر فلا نسلم ان هذا الاصطلاح مرادلهم فى هذا المقام ويؤيد ذلك ان فى عباراتهم مايوافق ماسلكه الشارح فقد عبر السيف الآمدى فى الاحكام بقوله فالجلى ماكانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على مجتهد احتاج اليه) بان لم يجد غيره فى واقعة أى يصير فرض عين عليه (وهو جلى وخفى فالجلى ماقطع فيه بنفى الفارق) أى بالغائه

(أو كان) ثبوت الفارق أى تاثيره فيه (احتمالا ضعيفا) الاول كقياس الامة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه كما تقدم فى حديث الصحيحين فى الغاء الفارق والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الاربعة أربعة لا تجوز فى الاضاحى العوراء البين عورها الخ (والخفى خلافه) وهو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه فى المثقل (وقيل الجلى هذا) أى الذى ذكر (والخفى الشبه) (والواضح بينهما وقيل الجلى) القياس (الاولى) كقياس الضرب على التأفيف فى التحريم (والواضح المساوى) كقياس احراق مال اليتيم على اكله فى التحريم (والخفى الادون) كقياس التفاح على البر فى باب الربا كما تقدم ثم الجلى على الاول يصدق بالاولى كالمساوى فليتامل

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفى تاثيره انتهى ولولا انه اراد المعنى الذى حمل عليه الشارح لعبر بنفيه دون نفى تاثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله فالجلى ما قطع بنفى الفارق فيه عبر الاصفهانى فى شرحه بقوله فالجلى ما يقطع بنفى تاثير الفارق بين الاصل والفرع فى العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) اشارة الى ان مرجع اسم كان هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر فى مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور انه لا معنى لعدما كان نفى الفارق فيه احتمالا ضعيفا من الجلى (قوله كما تقدم فى حديث الصحيحين فى الغاء الفارق) أى الذى هو المسلك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أى وكان احتمال نفى الفارق اقوى منه ليصح القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير الفارق وعدم تأثيره لم يمكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخفى للشبه لان احتمال تاثير الفارق فيه قوى ولذا ذهب جمع الى رده واحتمال نفى الفارق أقوى والا لم يصح القياس عندنا ومعلوم عدم شمول الجلى له اذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوى على القول باعتبارهما فليتامل ثم قال شيخ الاسلام وقياس ما زاده فى شرح المختصر فى الجلى ان يزاد هنا أو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبقى مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق ووجه ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما تقرر (قوله وقيل الجلى هذا والخفى الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بما بينهما ما عداهما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا وما عدا الشبه ان شمله على ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى وقد يستشكل عد ذلك من الواضح مع عد الشبه من الخفى الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرد ما ذكر فليتامل (قوله وقيل الجلى الاولى والواضح المساوى والخفى الادون) أقول قد تقدم انه ان قطع بعلية الشئ فى الاصل وبوجوده فى الفرع فالقياس قطعى وينقسم الى الاولى والمساوى وان ظن علية الشئ فى الاصل فالقياس ظنى وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعليته والا لم يصح اطلاق قولهم الآتى ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيتها حاصلة والا لم يتات القول به كما هو ظاهر فليتامل (قوله فليتامل) قال الكمال كأنه ارشاد الى تامل جهة صدقه عليهما وهو انه لا ينافى كون الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا لكن ليس فى هذا خفاء يحوج الى الامر بالتأمل انتهى (وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التامل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء المحوج الى الامر بالتامل فقال اشارة الى ان فى صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنفى الفارق أو نبوته مرجوحا يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غايته انهما سواء وذلك ظاهر فى غير الاولى فوجه صدقه بالاولى ان معنى كونهما سواء المساواة فى الحكم أى ثبوته لا فى علته فقد تكون هى فى الفرع أقوى منها فى الاصل وان كانا سواء فى أصل ثبوت الحكم انتهى ويجاب أيضا بانه يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفى الفارق أى بنفى تاثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

بالاولى

بالاولى للقطع بتأثير الفارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه أولى الا ان تأثير الفارق تارة ينا فى الحكم وتارة يؤكده ويقتضى أولويته فامر بالتامل لئلا يتوهم ارادة الاول أو الاطلاق فيتوهم عدم صدقه بالاولى فليتامل (قوله وقياس العلة ماصرح فيه بها) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة فى علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة فى قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضيته شمول قياس العلة فى هذا المقام للشبه بناء على ان فيه مناسبة بالتبع كما أفاده قوله فى مسلك الطرد مانصه من غير مناسبة أى لا بالذات ولا بالتبع نخرج بقية المسالك نعم فى كون المناسبة بالتبع موجودة فى جميع افراد الشبه توقف فانه لا يظهر فى نحو الشبه الصورى فليتامل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان هو المراد لم تنحصر الاقسام اذ يبقى ماجمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع بها بان كانت هى الملاحظ فى الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله وقياس الدلالة ماجمع فيه بلازمها الخ ظهر الانحصار فليتأمل (قوله ماجمع فيه بلازمها) فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلالا بان يقصد الالحاق بواسطته فى نفسه من غير مراعاة للعلة والاشارة به اليها واما ان يراد به الجمع به من حيث دلالته على العلة حيث يكون الجمع فى الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللازم لدلالته عليها وفهمها منه فان كان المراد الاول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثانى فالجمع انما هو بالعلة فما معنى الترتيب الذى أشار اليه بالعطف بالفاء وقول الشارح وكل من الاخيرين دون ماقبله بل ينبغى ان يكون الكل فى مرتبة واحدة فليتأمل * والثانى ينبغى ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلى او العادى فان الرائحة المشتدة لازمة عقلا أو عادة للاسكار المخصوص أى المائعى اصالة فلا يرد الاثر كالاثم فى المثال الآتى فانه أيضا لازم أى شرعى فلم جعله من باب الجمع بالاثر دون اللازم وانما قيدنا الاسكار بالمخصوص لئلا يبطل اللزوم بنحو الحشيش فانه مسكر مع انتفاء الرائحة المشتدة فليتأمل (قوله الضمائر للعلة) أى لا للدلالة كما قد يتوهم (قوله والقياس فى معنى الاصل) أقول لا يخفى ان هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغى التأمل فى معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين ويحتمل ان يكون لفظة فى محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمولا على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمة الاصل أى بسبب وجود حكمة الاصل فى الفرع لان وجودها فيه مظنة وجود العلة فالجمع فى هذا القياس مظنة العلة لدلالتها عليها فهو بالحقيقة بالعلة الا انه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها فليتأمل (قوله هو الجمع بنفى الفارق) اى الجمع بسبب انتفاء الفارق بينهما فى مقصود النهى أى فى حكمته الذى هو أى ذلك الانتفاء مظنة وجود العلة وحاصله ان الجمع بواسطة وجود الحكمة فى حكم الاصل فى الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع فى الحقيقة بالعلة الا انه استدل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا هكذا يظهر فى تقرير ذلك فليتامل (قوله ويسمى بالجلى كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذى يسمى به فيما تقدم هو ماقطع فيه بنفى الفارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذى هنا أعم من ذلك انتهى

(وقياس العلة ماصرح فيه بها) كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (وقياس الدلالة ماجمع فيه بلازمها فاثرها فحكمها) الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الاخيرين منها دون الذى قبله كما دلت عليه الفاء مثال الاول ان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهى لازمة للاسكار ومثال الثانى ان يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة التى هى القتل العمد العدوان ومثال الثالث ان يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم فى ذلك حيث كان غير عمد

بهامش النسخ كذا بياض بخطه

وهو حكم للعلة التى هى القطع منهم فى الصورة الاولى والقتل منهم فى الثانية وحاصل ذلك استدلال باحد موجبى الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر (والقياس فى معنى الاصل) هو الجمع (بنفى الفارق) ويسمى بالجلى كما تقدم

(وأقول) فى قول الشارح ويسمى بالجلى كما تقدم اشارة الى حمل ماهنا على ما هنالك فقوله هنا بنفى الفارق أى قطعا أو مع احتمال ضعيف فاتفق ماهنا مع ماهنالك واندفع عنه الاشكال ولو سلم ان هذا أعم من ذالك لم يقدح ذلك فى قوله كما تقدم بناء على ان المراد انه تقدم فى الجملة بتقدم بعض أنواعه (قوله كقياس البول فى اناء وصبه الخ) البول هنا بالمعنى المصدرى والضمير فى صبه راجع اليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله فى مقصود المنع) هو حكمته وهو افساد الماء أو تقذيره وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس فى الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) ظاهره ان الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وانه ليس على حذف المضاف أى ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أى الاستدلال على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أى من الدليل وهو المقصود أى ههنا انتهى ولا اشكال فى ذلك لانه امر اصطلاحى وغاية مايتخيل انه منقول اصطلاحى فيحتاج المناسبة بين المعنى الاصطلاحى والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا فى غاية الوضوح كما لايخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا فى العضد ولك ان تقول المذكور فى تعريف المصنف لفظ النص وقد تقدم انه يطلق أيضا بمعنى مالايحتمل الامعنى واحدا مطلقا ولا قرينة فى التعريف على انه أراد به الكتاب والسنة مطلقا فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم الا ان يجاب بان المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبان قرنه بلفظ الاجماع والقياس قرينة على ارادة ذلك بناء على ان المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل (قوله فيدخل فيه القياس الاقترانى) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الدليل عند الاصوليين كما مر مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف لا وجه له مليح وذلك لان اطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للاصوليين كما ان اطلاق لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضا فلا اشكال فى ان يراد بالدليل فى تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمفرد ان يخصصوا الاستدلال به أيضا ولا ان يمتنعوا من اطلاقه فى تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو المراد فيه (فان قلت) أى قرينة على ارادة هذا الاعم فانه ان لم يكن المتبادر من اطلاق الدليل ماتقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفريع المذكور أعنى قوله فيدخل الاقترانى الخ (فان قلت) هذا التفريع متوقف على ارادة الاعم فلو كان قرينة على تلك الارادة لزم الدور (قلت) ممنوع وانما يلزم الدور لو توقفت ارادة الاعم على التفريع وليس كذلك كما هو ظاهر والحاصل ان التفريع مع توقفه على ارادة الاعم دليل على تلك الارادة وان تلك الارادة المعلومة من التفريع غير متوقفة عليه فقد اتضح للمنصف المتأمل البصير بوجوه الاستعمال انه لاغبار على هذا التفريع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه فى هذا النظر ثم أجاب بقوله مانصه وقد يعتذر بان الدليل المأخوذ فى التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحا انتهى وهو صحيح الا ان تعبيره بالاعتذار مما يحوج الى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من القياس المنطقى) قال الكمال يوهم ان القياس المنطقى غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو

كقياس البول فى اناء وصبه فى الماء الراكد على البول فيه فى المنع بجامع ان لافارق بينهما فى مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يبال فى الماء الراكد

(الكتاب الخامس فى الاستدلال)

(وهو دليل ليس بنص) من كتاب أو سنة (ولا اجماع ولا قياس) وقد عرف كل منها فيما تقدم فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول (فيدخل فيه القياس الاقترانى و) القياس (الاستثنائى) وهما نوعان من القياس المنطقى

منحصر فيهما واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا في مسماه انتهى (قوله لزم عنه لذاته) المراد باللزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة خصوص أحد اطراف قضاياه ولا لمقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما لاحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما فلو كان اللزوم لقضية لازمة لاحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوى لا يضر نخرج ما كان لخصوص مادة أو مقدمة غير لازمة كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لاشيء من الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفد وكقولنا الضاحك مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الضاحك مساو للانسان الا لاجل مقدمة وهي ان مساوي مساوي الشيء مساو لذلك الشيء وقوله قول آخر أي مغاير لكل من القولين نخرج ما اذا كان اللازم احدى القضيتين مثل الانسان حيوان وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى (قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التهذيب لشيخ الاسلام حفيد مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس حرف استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كلا منهما لدفع توهم يتولد من الكلام السابق (بقي) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني ماذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشك فقول لكن الخ ازال ذلك التوهم تامل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ماصرح به في بحث العكس من القوادح من انا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لا انتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول (واقول) لانسلم المخالفة لان الذي نفاه المصنف هنالك كون انتفاء الدليل مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لاينافي ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسياتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعد انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (وأقول) فاتهم انه قد أجاز الاخفش قياسا أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب على قول الجمهور قلت لا يفيد ويلزمهم التصويب في كل ماخالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه (قوله خلافا للاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة وقول الاكثر هو الجاري على ماقدمه المصنف في القدح بتخلف العكس من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (وأقول) عبارة المتن والشرح هنالك مانصه ونعني بانتفائه أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاءه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

بهامش النسخ كذا بياض بخطه

وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني مثال الاستثنائي ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام وان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح ومثال الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل وسمي القياس بالاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن وبالاقتراني لاقتران اجزائه (و) يدخل فيه (قياس العكس) وهو اثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة كما تقدم في حديث مسلم أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر (و) يدخل فيه (قولنا) معاشر العلماء (الدليل يقتضي ان لا يكون) الامر

من جملته العلة عدم المدلول للقطع بان الله تعالى لولم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده
وانما ينتفى العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وأنت شهيد ان حاصل هذا أمران
أحدهما انه اذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والثانى انه اذا انتفت العلة لم يلزم
انتفاء نفس الحكم فى الواقع بل قد يكون منتفيا فيه وقد يكون موجودا فيه كما انه لا يخفى
عليك ان ماهنا متنا وشرحا من قولهما وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا
لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه حاصله أيضا امران أحدهما ان انتفاء الدليل يدل على
انتفاء الحكم لا دلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفائه انتفاؤه فى الواقع لان عاقلا لا يدعى ذلك
لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا عبر المصنف
فى شرح المنهاج بقوله وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع فى التفحص يغلب ظن عدم
الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والثانى ان الاكثر خالفوا فى ذلك
واحتجوا على المخالفة بانه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك
أيضا ان الامر الاول من الامرين اللذين هما حاصل ماهنا زائد على الامر الاول من الامرين
اللذين هما حاصل ماهنالك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو
ظاهر وان هذا الذى احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثانى من الامرين اللذين هما حاصل
ماهنالك فالمصنف قد ذهب هنالك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك
الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة فى نفسها مخالف لهم فيما زعموا انه مقتضاها
من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود
الدليل يدل على انتفاء الحكم أى دلالة ظنية كما تقرر فقول الشيخ ان قول الاكثر هو الجارى على
ماقدمه المصنف الخ ان أراد فيه بقول الاكثر حجتهم المذكورة اى ذات تلك الحجة فهو خطا لان
المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان أراد به مدعاهم الذى
زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ماقدمه
المصنف فى القدح من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء
المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل
انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلان اللازم فيه وهو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء
العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذى هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أى لا يعلم ولا يظن منه
انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل
عليه كما تقرر فى محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذى هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء
المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثانى منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله
لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول فى الواقع أعم من انتفاء
العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذى هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم
أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح مازعمه من ان قول
الاكثر هو الجارى على ماقدمه المصنف باعتبار شئ من شقيه هذا ان اراد بجريانه على
ماقدمه المصنف ان ماقدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجديه شيأ

(كذا خولف) الدليل (فى
كذا) أى صورة مثلا (لمعنى
مفقود فى صورة النزاع
فتبقى) هى (على الاصل)
الذى اقتضاه الدليل مثاله
ان يقال الدليل يقتضى
امتناع تزويج المرأة
مطلقا وهو مافيه من اذلالها
بالوطء وغيره الذى تاباه
الانسانية لشرفها خولف
هذا الدليل فى تزويج الولى
لها لكمال عقله وهذا
المعنى مفقود فيها فيبقى
تزويجها نفسها الذى هو
محل النزاع على ما اقتضاه
الدليل من الامتناع (وكذا)
يدخل فيه (انتفاء الحكم
لانتفاء مدركه) أى الذى به
يدرك وهو الدليل بان لم
يجده المجتهد بعد الفحص
الشديد فعدم وجدانه
المظنون به انتفاؤه دليل على
انتفاء الحكم خلافا
للاكثر كما سيأتى قالوا
لا يلزم من عدم وجدان
الدليل انتفاؤه وصورة
ذلك

ح

(كقولنا) للخصم في ابطال الحكم الذي ذكره في مسئلة (الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له (ولادليل) على حكمك (بالسبر) فانا سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل عليه (او الاصل) فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفي هو أيضا (وكذا) يدخل فيه (قولهم) اى الفقهاء (وجد المقتضى او المانع او فقد الشرط) فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة الى الاول وعلى انتفائه بالنسبة الى ما بعده (خلافا للاكثر) في قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل وانما يكون دليلا اذا عين المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الاولين ولا حاجة الى بيان فقد الثالث لانه على وفق الاصل (مسئلة الاستقراء بالجزئي على الكلي) بان تتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له (ان كان تاما اى بالكل) اى كل الجزئيات (الا صورة النزاع فقطعي) اى فهو دليل قطعي في اثبات الحكم في صورة النزاع (عند الاكثر) من العلماء

مع تحقق عدم المنافاة أيضا بين ماقدمه وماذهب اليه هنا لان انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا ينافي ثبوت العلم أو الظن بانتفاء المدلول كما تقرر وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ماقررناه ان ماذكره الشيخ في هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك باحسان التأمل (قوله كقولنا الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل) قال شيخنا العلامة تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه لجواز وجوده وان لم يستدع فلو قال والا لامكن تكليف الغافل كان صوابا اه (وأقول) من الواضح ان قول المصنف يستدعي دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والا معناه وان لم يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحينئذ فيكون اللازم نفس تكليف الغافل في غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعي دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفي الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل على أن مراده مافسرنا به كلامه قوله في شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه لو ثبت حكم شرعي ولادليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اه (فان قلت) عبارته هنا توهم المعنى المحذور (قلت) لاعبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقشة في العبارة مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية مافي الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئتها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله في الكلام المعتبر حتى في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لانزاع لعاقل في انه يقع فيهما العبارات المحتملة للمعاني المحذورة ولا يقدح شيء من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة المحققين من العلماء كالمولى التفتازاني والسيد الجرجاني علم انهم لا يزيدون في مثل مانحن فيه على حمل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التحصيل والتحقيق بل كثيرا ماترى المولى التفتازاني في مواضع من نحو مطوله يبين معنى العبارات المشكلة ثم يحكم بنحو الغلط على من اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت في ريب من شيء من ذلك فعليك بتتبع كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا يحترز عن مثلها كاتب ولا يعبأ بها أهل التحقيق من أولى الالباب على انا لو حملنا العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل فما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ماقاله المصنف غير صواب ليس بصواب ولو قال بدل قوله كان صوابا كان أصوب أو أولى او نحو ذلك كان صوابا فتامله (قوله مسئلة الاستقراء بالجزئي على الكلي ان كان تاما) اى بالكل الا صورة النزاع فقطعي الخ (أقول) فيه أمران أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها على ثبوته للكلي لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلي بهذا الطريق يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة اثباته بالتتبع في جميع

جزئياته ماعدا صورة النزاع كان دليلا قطعيا في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الاكثر وان كان ثبوت الحكم فيه بواسطة اثباته بالتتبع في أكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع كان دليلا ظنيا في اثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى الى قوله الاستقراء بالجزئي على الكلي فان المفهوم منه انه استدل بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتتبع لذلك الكلي ولهذا فسره الشارح بقوله بأن يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له والى تقسيمه هذا الاستقراء الى التام والناقص فانه صريح في ان الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم الى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعي وظني اى فذلك الاستدلال بالجزئيات على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع او ظني في ذلك ومن هذا يظهر ان تعدية الاستقراء بالباء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ماوقع في بعض عبارات أهل المنطق حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ او يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه تفسيره بالتتبع ونحوه (فان قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلي وهلا أسقطه وجعل معنى الاستقراء الاستدلال بحال ماعدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتتبع على صورة النزاع (قلت) لعله انما قيد بذلك لانه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فانه عندهم عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الغرة منهم بقوله وهو اى الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي الخ والمولى التفتازاني في تهذيبه بقوله الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي اه وفي شرحه للشمسية بقوله فسروا الاستقراء بالحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته الى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لان الاستقراء حجة موصلة الى التصديق الذي هو الحكم الكلي فاثبات الحكم الكلي هو المطلوب من الاستقراء لانفسه فكانهم أرادوا ان اثبات المطلوب بالاستقراء هو اثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات والصحيح في تفسيره ماذكره الامام حجة الاسلام رضي الله عنه وهو انه عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر الفارابي حيث قال الخ اه واذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على الكلي يظهر انه ضائع اذ المراد ان الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع ان كان تاما وظني ان كان ناقصا فصورة النزاع اى اثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام الشارح اه أما سقوط قوله يظهر انه ضائع فلما سمعته من نصوص الائمة المصرحة باعتباره في مسمى الاستقراء (فان قلت) لعل اصطلاح الاصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة لتلك الزيادة (قلت) لايخفى على عاقل ان مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لايسوغ الحكم بضياع الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض افرادها اه ومثله في المحصول وغيره (فان قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لان الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لاتوافقها (قلت) بعد تسليم ان الظاهر ماذكر فمجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضياع اذ لايسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال المنافي له كما صرح بذلك كلام الائمة في تصرفاتهم كما لايخفى على بصير به ولو سلم تخالف

الاصطلاحين

الاصطلاحين هنا فيكفى فى توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق ثم قوله
فى التام الا صورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد فى الاستقراء التام من
الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم فى أصل معناه
ثم انه محتاج الى هذا الاستثناء لبيان خلافية الاكثر وغيرهم فى الحكم المذكور وأما سقوط
قوله اذ المراد أن الاستقراء الخ فلانا سلمنا ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذى أريد الاستدلال
به على صورة النزاع هو اثبات الحكم فى الكلى لثبوته فى الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل
على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها فى معناه فاعجب للشيخ فى هذا الاستدلال
وكيف يرتبط بمدعاه وكذا يقال فى قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
فنقول سلمنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضى هذه الزيادة لانه عبارة
عن اثبات الحكم فى الكلى لثبوته فى الجزئيات كما تقرر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
الشارح فلان الذى يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما قررناه ان أحسنت
التأمل فيه * والثانى ان النزاع قد يقع فى صورتين فأكثر فان شرطوا فى صورة النزاع فى قولهم
الا صورة النزاع وقولهم الخالى عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
يخرج التتبع فيما اذا تعددت عن الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الا صورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
الجزئيات الا واحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
الذى يتجه العكس فليتأمل واعلم انه قد بقى ههنا أمور لا بد من بيانها * الاول انه لما قسم
الاستقراء الى تام وناقص واعتبر فى الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
النزاع وفى الثانى كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون
استقراء على مقتضى كلامه وحينئذ يشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما فى كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما وغالبه ست او سبع فانهم صرحوا بان مستند الشافعى
فى جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعى لم يستقرئ حال جميع نساء العالم فى زمانه
ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع
بعدم استقرائه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر فى الناقص وان قيد به كثير من المناطقة بل يقيد
بالبعض كما وقع فى عبارة غير واحد كالامام فى المحصول وتبعه الاسنوى وينبغى ضبط البعض
بما يحصل معه ظن عموم الحكم * الثانى ان شيخنا الشريف قد قال فى شرحه للغرة ثم لا يخفى انه
اذا كان المدعى حكما على كلى على وجه جزئى ايكون قضية محصورة جزئية فيقال بعض
الحيوان ناطق لان زيدا وعمرا حيوان وهما ناطقان فالظاهر انه استقراء اصدق انه استدلال
بحال الجزئى على حال الكلى الا انه على وجه جزئى فكما ان القياس استدلال بحال الكلى على
وجه كلى او جزئى فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يفيد اليقين من غير تقسيم
وكلامهم لا يشمل ذلك بل صرح فى شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يفيد الظن وفيه

مامرّ نعم قيـد في شرح المطالع ونحوه بكون الداعي حكما كليا فيخرج ماذكرنا الآن كثيرا من الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الاقسام المذكورة الابكال التكاف اه وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظر فتأمله * الثالث قال الكوراني والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقراء هو ان القياس المنطقي الاستدلال بثبوت الحكم في الكلي لاثباته في الجزئي والقياس الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لاثباته في جزئي آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لاثباته في الكلي عكس القياس المنطقي وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطا فاحشا فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال والفرق بين القياس الاصولي والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالنواجذ يخلصك من هذه الاوهام اه (وأقول) ماذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعلومات حتى للصبيان وليس هو محل تبجح ولا محل أمر بالتمسك به والعض عليه بالنواجذ وأما مبالغته في حق البعض المذكور والمراد به الزركشي ووقيعته في حقه بالباطل فهو من قبيح تهوره وجراءته على أئمة الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلية العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شئ وراء ما عرفه فاذا رأى في كلام الشراح مالم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادر الى انكاره والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولي الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ماقاله الزركشي صرح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح ستقف عليه فأما قوله ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي فممن صرح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح المنهاج سائقين ذلك مساق النقل ولما عرف اهل المنطق القياس بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر أوردوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بانه لايضر ذلك لانه راجع الى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام راجعا الى القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغاية مافي قول من قال ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي مسامحة في التعبير والمراد انه بحسب المآل من أفراده والمسامحات في الكلام أمر شائع ذائع لاينكر ولايستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله والفرق بين القياس الاصولي الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع اشكال الآتي الكوراني لم يهتد اليه ولا اطلع من محله عليه فخبط خبط العشواء وقال ماقال وقد أوضح ذلك الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف في الاستقراء الناقص وان الاظهر انه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الادلة الدالة على ان العمل بالظن واجب مانصه (فان قلت) القياس التمثيلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فانه حكم على الكلي لثبوته في أكثر الجزئيات وحاصله راجع الى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر الجزئيات لانه لايصير حكما على الكلي مالم يثبت في جميع جزئياته وهو بالحاق الجزئي الذي لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرئت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالحجية من القياس التمثيلي اى فلم اختلاف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط فى الحاق الجزئى بالجزئى الآخر أن يكون بالجامع الذى هو علة الحكم وليس الامر كذلك فى الاستقراء بل هو حكم على الكلى بمجرد ثبوته فى أكثر جزئياته ولا يمتنع عقلا أن يكون بعض الانواع مخالفا للنوع الآخر فى الحكم وان كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدم اه فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر لك بما الامزيد عليه عذر الزركشى فيما ذكره من الفرق وان ما ذكره الكورانى فيه لا يغنى عنه وانه لم يزد فى المعنى على التشنيع على نفسه والاعلان بتخلطه ووهمه

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله المستعان على ما تصفون (قوله وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة لا يخفى ان وجود الاحتمال وان بعد يمنع من القطع وان تنزيله منزلة العدم لا يصيره معدوما والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتنزيل الوجود منزلة العدم اه (وأقول) هو اشكال واضح وان كان على القوم دون الشارح لانه لم يزد على نقل ما قالوه نعم قد يتكلف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافيها الاحتمال العقلى كما فى القطع بان الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهبا او بانه ليس كل احتمال ينافى القطع بل المنزل منزلة العدم وان لم يكن معدوما حقيقة لا ينافى القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولا يلزم ما أورده الشيخ لانه مجرد دعوى خال عن البرهان الا أن يدعى فيه البداهة لكن له منعها ومما يؤيد فى الجملة ان ليس كل احتمال ينافى القطع ان الحنفية ذهبوا الى أن الاحتمال انما ينافى القطع اذا نشأ عن دليل لا مطلقا (قوله ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة ظاهره انه اشارة الى الناقص ولا يخفى ان الناقص ليس الحاقا فتعين انه اشارة الى اثبات الحكم بالناقص اه (وأقول) التعيين ممنوع بل يجوز كون الاشارة الى الناقص لان هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الاصلى وهو متحقق لان الاستقراء مشتمل على الالحاق لانه موصل اليه وانما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالاغلب وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما فى غاية الوضوح فتأمل (قوله قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلى والعموم او النص الى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقا) وأقول صرح المصنف بنفى الخلاف عندنا فى المسائل الثلاث فانه قال فى شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدر الفريد ما نصه ونحن نقول للاستصحاب صور * احداها ما ذكره يعنى ابن الحاجب من استصحاب العدم الاصلى وهذا ان ثبت فيه خلاف فلغير أصحابنا وأما أصحابنا فطبقون على انه حجة * والثانية استصحاب مقتضى العموم او النص الى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا فى انه حجة أيضا * والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه قال ولا أعرف فى هذا أيضا خلافا لاصحابنا رحمهم الله اه وصرح الزركشى فى شرحه بمثله وقال أعنى المصنف فى شرح المنهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الاصلى والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق والثانى استصحاب العموم الى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص الى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس بقطعى لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بانه منزل منزلة العدم (او) كان (ناقصا اى باكثر الجزئيات) الخالى عن صورة النزاع (فظنى) فيها لا قطعى لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالاغلب * مسئلة) فى الاستصحاب وقد اشتهر انه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلى)

ودوامه كالملك اه باختصار ثم قال اختلف الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد فى طلب الدليل وعدم وجدانه أحدها انه حجة وبه قال الاكثرون وبه قال الامام وأتباعه والثانى انه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله فى الكتاب يعنى المنهاج تبعا للغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضى أبو بكر فى كتابه التقريب والارشاد وانه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكلف الا أقصى الطلب الداخل فى مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ بنفى الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤلا فى مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا وتذاكروا طرق الاجتهاد فبانى الا يجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو فى ذلك الا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم فى كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لا فى اثبات الملك له فى مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه فى الكتابين ان الاقسام الثلاثة المذكورة فى جمع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا للغيرنا على نزاع فى الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال فى قول الشارح المحقق فى القسمين الاولين جزما ما نصه اى عندنا بقرينة قوله قال علماؤنا والا فهما محل خلاف أيضا اه ويظهر اشكال سكوت الشارح فى الثالث عن قوله جزما فانه مجزوم به عندنا أيضا كما رأيت ويجاب بأن الجزم به عندنا انما هو فى الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ ألا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعى فلو قيد قوله حجة فى الثالث بقوله جزما لقيد الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به فى الجملة وفى بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقييد بقوله جزما فى الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقيل حجة فى الدفع دون الرفع اذ القطع بالاطلاق لا يناسب مقابلته بالتفصيل وانما يناسب مقابلته بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى ويظهر أيضا نكتة تعبيره بقوله قال علماؤنا وهى الاشارة الى اتفاقهم فى هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقييد بشئ مما ذكر فى الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر أيضا ان خلاف غيرنا جار فى الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظة مطلقا فى القسمين الاولين فان بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا فى الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور فى جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام فى حاشيته حيث قال فى قول الشارح فنقول تحرير محل النزاع أشار به الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الآتى الى جميع الاستصحابات اه اى بل يختص بالثالث وقد وجه بأنه لا يتصور فى غيره ولكن فى ذلك نظر ظاهر اما أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح فى رجوع الخلاف الآتى الى جميع الاستصحابات المذكورة ألا ترى الى قوله اختلف

الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل
وفاق على مذاهب الى أن عد من تلك المذاهب الرابع السابق الذى هو أول الخلاف المذكور
فى جمع الجوامع واما ثانيا فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف فى غير الثالث ولو سلم عدم تصور
بعضه فى جميع ما عدا الثالث لم يضر لان المقصود جريان جملة الخلاف فى الاقسام الثلاثة وذلك
لا ينافى أن يختص بعضه ببعضها فليتأمل (فان قلت) ينافى ذلك قول الشارح فنقول تحرير محل
النزاع (قلت) هذا ممنوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
اشارة الى أنها محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الآتى فعرف الخ مع
قول الشارح الذى قلنا به دون الحنفية فان الذى ذكر انه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
المحشيان وهذا لا ينافى رجوع الخلاف الآتى الى جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
دون بعض والحاصل ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجارى فى القسم الثالث وترك
الخلاف الجارى فى القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ الكورانى فى قوله ولا بد
أولا من تحرير محل النزاع فنقول محله اى النزاع هو الحكم الشرعى لا النفى الاصلى ولذا يقول
الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لا مثبتا كحياة المفقود تصلح حجة فى دفع الارث عنه لا فى اثبات
الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم الاصلى
والنص فانه لا خلاف فى الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا ثم قال
قوله وقيل فى الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس
يحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر
بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
اه فقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم والنص
فانه لا خلاف فى الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفى الخلاف عنها مطلقا فهو باطل لما علمته
بما لا مزيد عليه وان أراد نفى الخلاف المذكور فى المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهذا
لا يقتضى أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التى أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا فى جميع
هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم لهم فيها فكيف يسوغ لعاقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
هذه اللفظة مع افادتها هاتين الفائدتين وقوله ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس يحسن لان قوله
مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
الخلاف باطلة لا يشهد لها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا الا عدم التقييد بما ذكر بعده
من التفاصيل كما هو القاعدة فى أمثال ذلك والذى يظهر انه لا سند له فى هذا الكلام الا تقليده
ما توهمه من قول الزركشى ولا يعرف فى الثلاثة خلاف عندنا ولهذا قال المصنف حجة مطلقا اه
وبذلك كله يظهر انه لم يزد فى هذا المقام مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
فى وجوه الحسان وبما قررناه يعرف أيضا ما فى قول شيخنا العلامة والخلاف المحكى بقوله وقيل
فى الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكى فى الثالث
ليس للحنفية فقط ثم قال الشارح فى الاولين جزما وقال المصنف فيما يأتى فعرف الخ فتأمله اه
فقوله للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت تصريح

المصنف بالخلاف في الاولين أيضا وكان الاسهل أن يقول العلم بان الاولين ليس فيهما هذا الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمله وقوله والخلاف المحكي في الثالث ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج وهو المعمول به عند الحنفية الخ الا أن يريد انه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فمن ثم قال الشارح في الاولين جزما اى فلاجل انه لاخلاف في الاولين قال الشارح فيهما ماذكر وهذا لا يصح على اطلاقه مع ماعلمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا حمل شيخ الاسلام كالكمال قوله جزما على أن المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتي فعرف الخ اى لاجل ان الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضي ان المراد بقول المصنف فعرف الخ نوع آخر غير الانواع الثلاثة السابقة ويرد عليه انه قد علم كون الخلاف المحكي في الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرف ان الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث في كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرف الخ اليه والا فاذا كان الاستصحاب المذكور خارجا عن الانواع الثلاثة فمن أين عرف حتى يصح قول المصنف فعرف الخ تفريعا على ماقبله بل قال الكمال وشيخ الاسلام انه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف فعرف الخ بما ذكره شامل للانواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال قوله ثبوت أمر الامر يتناول العدم الاصلي والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبارة شيخ الاسلام قوله ثبوت أمر الامر يشمل جميع الانواع التي قدمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها متفقا عليه عندنا اه وكانه أشار بقوله أكثرها الى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على ماأشرنا اليه فيما سبق والى أن ذلك لا يخالف نفي المصنف الخلاف فيه لان مراده نفي الخلاف فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الاسلام يقتضي أمرين الاول ان قول المصنف فعرف الخ متفرع ومتسبب عن جميع ماذكر في الانواع الثلاثة اشارة الى أنها محل الخلاف بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ماذكره هنا من قوله ثبوت أمر الخ والثاني ان قول الشارح في أول الكلام تحرير محل النزاع اشارة الى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال علماؤنا الخ الكلام المحكي عن علمائنا لجميع ماذكره في قوله قال علماؤنا الى قوله حجة مطلقا بيان لمحل النزاع بيننا وبين المخالف وانه ليس المراد من قول الشارح المذكور ان هذا الكلام المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل ان المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليتأمل وقوله فتأمله قلنا قد تأملناه فعلمنا فساده وعدم مطابقته لما صرح به المصنف وغيره وانه كلام لم يعول فيه الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وماقيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما بيناه فتدبر (قوله وهو نفي) قال شيخنا العلامة الاحسن أن يقول وهو انتفاء مانفاه العقل لان الضمير اى هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالاحسن اشارة الى صحة ماعبر به الشارح وحسنه كأن يجعل مصدر نفي المبني للمفعول على ان في ذهني انه جاء نفي الشئ مبنيا للفاعل بمعنى اللازم اى

وهو نفي مانفاه العقل ولم يثبته الشرع

انتفى الشئ فيكون مصدره النفي بمعنى الانتفاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم فانه غلب عليه المحافظة على عباراتهم مبالغة في الاحتياط (قوله كوجوب صوم رجب) أقول قد يناقش في أن العقل نفى وجوب صوم رجب بل غايته أنه لا يقتضي في ذلك شيأ من نفي او اثبات الا ان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهو انتفاء مالم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأتى في العدم الاصلي كما يعلم مما تقدم ففيه تخصيص قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ماقبله وما بعده مع تأتيه فيهما أيضا ولعل الحامل للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه ولعل اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره في هذا القسم فليتأمل (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بغير قول ابن سريج ليتأتى الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمعنى انه لاحجة جزما عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث ويحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيتأتى الجزم بالحجية ويحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الورود على المجتهد بمعنى اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الورود عن الشارع (قوله في الدفع به عما ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي عدم الارث منه ولا ينافي ذلك قول الشارح فانه دافع للارث منه لان المدفوع غير المدفوع واذا دفع الارث منه لزم منه انه دفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المفقود من غيره (فان قيل) هلا جعل عدم ارثه من غيره مدفوعا عنه فانه ثابت مستمر (قلت) انما لم يجعله مدفوعا عنه وان كان ثابتا مستمرا لان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعا عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره وما يقتضي الشئ لا يكون دافعا عن نفيه فتامله (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال حياة المفقود خارجة عن المستصحب في أقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدما أصليا ولا عموما ولا نصا ولا شيأ دل الشرع على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا التمثيل مسامحة لان التمثيل كثيرا ما يتسامح فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما بانه اشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكر خلافا لما يتوهم من الاقتصار على الاقسام المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليدخل غير ذي السبب لان خروج ذي السبب حاصل بالاطلاق كالتقييد فالتقييد أفاد دخول غير ذي السبب لا خروج ذي السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي السبب بالتقييد ان يجعل معنى ليخرج ماذكر ليختص الخروج به والمراد خروج ماذكر ونحوه من كل ذي سبب غاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر سهولة أمرها ثم لا يخفى ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتنجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب حجة جزما (و) استصحاب (العموم أو النص الى ورود المغير) من مخصص أو ناسخ حجة جزما فيعمل بهما الى وروده وتقدم ان ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (و) استصحاب (ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالشراء (حجة مطلقا وقيل) حجة (في الدفع به عما ثبت (دون الرفع) به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها ما لم يكن ثابتا اذ الاصل عدمه (وقيل) حجة (بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل ذو سبب) فان عارضه ظاهر مطلقا أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذي السبب (ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به)

وكونه بغيره مما لا يضر
كطول المكث فان
استصحاب طهارته الاصل
عارضه نجاسته الظاهرة
الغالبة ذات السبب فقدمت
على الطهارة على قول
اعتبار الظاهر كما تقدم
الطهارة على قول اعتبار
الاصل (والحق) التفصيل
أى (سقوط الاصل ان قرب
العهد) بعدم تغيره (واعتماده
ان بعد) العهد بعدم تغيره
(ولا يحتج باستصحاب حال
الاجماع فى محل الخلاف)
اى اذا أجمع على حكم فى حال
واختلف فيه فى حال أخرى
فلا يحتج باستصحاب تلك
الحال فى هذه (خلافا للمزنى
والصيرفى وابن سريج
والآمدى) فى قولهم يحتج
بذلك مثاله الخارج النجس
من غير السبيلين لا ينقض
الوضوء عندنا استصحابا لما
قبل الخروج من بقائه المجمع
عليه

أو ليخرج تنجيس البول الذى هو ظاهر غالب ذو سبب أى عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون
معارضا له اذ لا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر
الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذا سبب بل ذو السبب هو التنجيس كما لا يخفى وكذا المعنى
فى قول شيخنا ليدخل غير ذى السبب أى ليدخل الاستصحاب فى حالة معارضة غير ذى السبب
أى فى الاستصحاب الذى هو حجة أو فى الاعتبار والحجية أو ليدخل غير ذى السبب فى عدم
المعارضة أو فى الظاهر غير المعارض اذ لا معنى لدخول نفس غير ذى السبب فى الاستصحاب
اذ ليس استصحابا أو فى الظاهر الغالب فى الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه
باعتبار كونه غير معارض فتأمل وبما تقرر يظهر وجه قول شيخنا الشهاب لو قال ليخرج ماء كثير
وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أى
استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمله (قوله عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف
فى غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به
فليتأمل (قوله والحق التفصيل أى سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران * الاول ان هذا
التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما
تقدم الى آخره والى الثانى بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر نكتة قوله كما
تقدم الى آخره فهى التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكأن المصنف قال الحق فى مسئلة
البول أن لا يحتج بالاستصحاب مطلقا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو فى حال والثانى
انه خلاف ما فى فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله ولو كان يمكن حمل
عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أى ان قرب
العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا أو بعد العلم بذلك من وقوعها بأن
غاب عنه زمنا بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه)
قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقض المجمع فيه على البقاء انتهى
(وأقول) قد أشار الشارح فى قوله أى اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة
عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع فى المثال كون النجس فى البدن وعدم بروزه الى
خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول
المصنف ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أى حكم حال الاجماع أى
الحكم الذى وقع الاجماع عليه فى الحال المخصوصة وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج
من بقائه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلفظ ما مع بيانه المذكور الى
الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تامل ان فى هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان
يجعل المستصحب عدم النقض أو يجعله بقاء الوضوء لانهما بمعنى واحد وكانه انما عبر ببقائه
لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقض حتى ينفى واللائق
والمعتاد أنه انما ينفى النقض عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لقولنا لا ينتقض
الوضوء قبل خروج الخارج النجس بخلاف قولنا الوضوء باق أى لعدم ما يمكن معه النقض
والذى يتراءى من قول الشيخ من عدم النقض المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقض هو

حال

(فعرف) مماذكر (أن الاستصحاب) الذى قلنابه دون الحنفية وينصرف اليه الاسم

حال الاجماع وبقاءه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان أراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان أراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركا اذ يكفى ان يقال من عدم النقض المجمع عليه وان أراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح اذ ليس مجمعا عليه حينئذ وان أراد بالبقاء بقاء الوضوء ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء أجمعوا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال مازعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أى لحال الاجماع قبل الخروج وهى الحال التى وقع فيها الاجماع فتستصحب عندهم ويحتج بها فى حال الخروج هكذا افهم واما جعل الشارح من بقائه بيانا لحال الاجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان فى الكلام غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقائه بيان لحال الاجماع وليس كذلك بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهى المعبر عنها بقوله قبل الخروج وعبارته كالمصرحة بهذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان المستصحب حال الاجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج كما فسرها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام مانصه قوله فى محل الخلاف أى فى حال محله قوله أى اذا أجمع على حكم كعدم تأثير الدم فى الوضوء قوله فى حال هى استقرار الدم فى الجوف قوله فى حال أخرى هى حالة بروزه اه ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج فى حال الخروج اذ الاستصحاب ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج فى حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتأمل ذلك لتعلم ان أمره بقوله هكذا افهم مما لا يصح امتثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام أن المستصحب الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أى حكمها وقوله فى هذه أى فى حكمها اه لكن قوله الثانى أى فى حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب فى الحال الثانى لا فى حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) أراد بالحال فى قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه لا محل الحكم أو اراد بها محل الحكم على حذف المضاف أى حكم حال الاجماع (قلت) هو ممكن وان كان فى غاية البعد خصوصا وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله فعرف مماذكر الى آخره) قال شيخنا الشهاب أى حيث لم يسق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال الحنفية ليس لهم فى المتن ذكر حتى الانا نقول قوله هنا فعرف ان الاستصحاب بمعناه كما قال الشارح الذى قلنا به دون الحنفية لانه اذا أطلق عند الاصوليين ينصرف الى ذلك ولما لم يسق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيرا اذ لم يبق غيره اه (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيرا أن قول المصنف ثبوت أمر الى آخره اشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه أراد بذلك ان قول المصنف المذكور اشارة الى القسم الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يسق فيما مر خلافا بيننا وبين الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة فى الكلام على قول المصنف قال علماؤنا الى آخره فراجعه بل الصواب فى توجيه معرفة ذلك

عماذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب فى الاقسام الثلاثة الى علمائنا مع اشتهار مخالفة الحنفية لهم فى حجية الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو ماذكره بقوله ثبوت أمر الخ (قوله ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لاعينه اه وأقول فيحمل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أى اعتقاد ثبوت وهو المراد بالاثبات كما لايخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق فى الادراك من انه من باب الكيف لامن باب الفعل ولا الانفعال كما تقرر فى محله (قوله لولم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالى الى آخر مابسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم انتفاء كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالى كون الثابت اليوم مغايرا للثابت أمس وهذان المفهومان متغايران ولكنهما متلازمان فليتأمل (قوله فيقضى باستصحاب أمس الخ) قال شيخنا العلامة فيه نظر لايخفى على المتأمل كيف يقضى بذلك وقد شرط فى الاستصحاب فقدان مايصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو وجود المكيال المشاهد فى الحال انتهى وهو نظر قوى مازال يجرى فى البال ولعل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ التضعيف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر الكورانى حيث قال فى شرح كلام المصنف مانصه وقد يقال فى الاستدلال بالمقلوب لولم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت فى الامس اذ لاواسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحابا للعدم وليس كذلك لانه ثابت الآن فيلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته امس عدم ثبوته اليوم ممنوع اذ المفروض انه ثابت اليوم وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته فيه لايقدح الا باستصحاب ذلك العدم وقد علمت دفعه انتهى بحروفه من النسخة الواقعة لى (قوله مسئلة لايطالب النافى بالدليل ان ادعى علما ضروريا الى آخره) فيه أمران * الاول ان مناسبة هذه المسئلة لمسئلة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنفى الذى يصح استصحابه * والثانى ان الكورانى قال فى شرح هذا الكلام مانصه أقول النافى للشئ الذى علم انتفاؤه لكل أحد بالضرورة بان علم ذلك حسا او تواترا فلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك الانتفاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمرا غير مسلم عند الخصم فلابد من اثباته وعلى عبارة المصنف مؤاخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لاتسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة فى محل النزاع لاتسمع وبما قررنا تندفع المؤاخذة انتهى (وأقول) قال السيف الآمدى فى احكامه مانصه اختلفوا فى ان النافى هل عليه دليل أم لا منهم من قال لادليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه فى الموضعين ومنهم من أوجبه فى القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان النافى اما ان يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعيا للعلم أو الظن بالنفى فان كان الاول فالجاهل لايطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لايطالب على دعواه انى لست أجد ألما ولا جوعا ولا حرا

ولا بردا

(ثبوت امر فى) الزمن (الثانى لثبوته فى الاول لفقدان مايصلح للتغيير) من الاول الى الثانى فلازكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب (أما ثبوته) أى الامر (فى الاول لثبوته فى الثانى فمقلوب) أى فاستصحاب مقلوب كأن يقال فى المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال فى الماضى (وقد يقال فيه) أى فى الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به (لولم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت) أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه (فيقضى باستصحاب أمس) الخالى عن الثبوت فيه (بانه الآن غير ثابت وليس كذلك) لانه مفروض الثبوت الآن (فدل ذلك (على أنه ثابت) أمس أيضا ويوجد فى بعض النسخ بعد انه الآن وهو مفسد وليس فى نسخة المصنف * (مسئلة لايطالب النافى للشئ (بالدليل) على انتفائه (ان ادعى علما ضروريا) بانتفائه

ولا برد الى غير ذلك وان كان النافى فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفى ما نفاه ضرورة أو لا بطريق الضرورة فان كان الاول فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا فى دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا فى دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى حصوله له عن نظر ويكفى المنع فى انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة فى ذلك والنظر غير مدعى له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة الى ان أورد سؤالا بصور وعدد منها من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه أم لا ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثانى مع كونه نافيا فى قضية غير ضرورية فقد سلمتم محل النزاع ثم أجاب بان النفى فى جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفى بظهوره عن ذكره ثم بينه فى الصورتين المذكورتين بالبقاء على النفى الاصلى واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اه ولا يخفى ان قضية تعليله السابق بقوله لانه ان كان صادقا فى دعواه الضرورة الخ ان المثبت كالنافى فى ذلك لكن قضية كلام أبى المظفر الآتى خلافه وفيه نظر وقال الامام أبو المظفر السمعانى فى قواطعه مسئلة النافى للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النفى لكون الشئ حلالا أو حراما حكم من أحكام الدين كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدليلها وكل من ادعى فى شئ من الاشياء حكما من اثبات أو نفى فعليه اقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ثم الدليل على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان النافى فيما نفاه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشكه فيه فان كان يخبر عن جهله وشكه فالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك ولا يقال لمن جهل او شك لم جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك اقامة دليل لم يمكنه ذلك وان كان النافى يدعى العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت نفى ما تنفيه ااضطرارا واستدلالا ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركناه فى ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل يقيمه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال قالوا على هذا ان النافى متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشئ الذى هو مدلول يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان النافى يدعى العلم بانتفاء الشئ ودعوى العلم بانتفاء الشئ لا يجوز أن يكون الا عن دليل الى أن قال وأما فى مسئلتنا فصورة الخلاف فى موضع يقطع بالنفى ولا يجوز أن يقطع بالنفى الا عن دليل يقتضيه ويوجبه فان قيل أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد فى نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول ان الله تعالى لا يتعبد خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا من جهة الدليل ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس على النافى دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل فان قال قلته بدليل فقد اعترف أن النافى عليه الدليل وان قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك (٣) عمل بقول انا انفى صحة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان النافى لادليل عليه وهذا فصل منعمد فى اظهار المناقضة عليهم فى سؤالهم
انتهى فأنت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهما وجلالتهما وانهما من الائمة
المتبوعين فى مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام فى دعوى ضرورة لم تحصل لغير ذلك المدعى
الاترى الى ترديد الاول فى دعوى مدعى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان
كان صادقا الخ والى قوله ويكفى المنع الخ فان ذلك تصريح بما ذكر اذ لا يتصور ذلك فى ضرورة
حاصلة لغيره اذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثانى ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه
لو كان ضروريا شاركناه فى ذلك فانه نص قاطع فيما ذكر وحينئذ يسقط ما زعمه الكورانى من
تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذى ادعاه النافى معلوما لكل أحد بالضرورة ويتعين
تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذ هو الموافق لكلام الائمة الذاكرين لها وكيف لا ولو كانت مصورة
بما زعمه لم يكن للتقييد بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضا لا يكون
لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشكل تصويرها بما ذكرته اذ كيف ينهض كلامه مع
خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تامل كلام أئمة الآداب ونظر فى تصرفات
الائمة ومناظراتهم علم ان بمجرد دعوى الخصم الضرورة ولو فى النفى لا يجب قبوله ولا يتعين
تسليمه وليس الكلام فى ثبوت النفى فى حق النافى دون غيره والا فلا وجه للتفصيل بين الضرورى
وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطلقا (قلت) لا اشكال والكلام فى مقامين الاول مجرد عدم
مطالبته بالدليل على نفس النفى وهذا ثابت وهو ما هنا والثانى عدم التعرض لما استند اليه
من الضرورة التى ادعاها بمنع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره
كما دل عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفى المنع فى انقطاعه حيث انه لا يقدر
على تحقيق الضرورة فى ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع
دعواه الضرورة وانه حينئذ ينقطع لانه لا يقدر على اثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه
غير نظرى فى زعمه وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الآداب وتصرفات الائمة ومناظراتهم
وعلى هذا فلا مؤاخذة فى عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكورانى اذ ليس كلامهم الا
فى المقام الاول ولا اشكال فيه وانما جاء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه
الكورانى فحمل كلام الائمة على ما ينافيه من غير أن يمعن فى التأمل فيه (قوله لانه لعدالته
صادق فى دعواه والضرورى لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور
* الاول ان قضية قوله لانه لعدالته أن غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه
ان كان صادقا فى دعوى الضرورة فالضرورى لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا فى
دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويمكن أن يجاب بان ما ذكره
الشارح علتان احداهما قاصرة وهى قوله لعدالته والاخرى شاملة وهى قوله والضرورى
الخ * والثانى أن قوله والضرورى لا يشتبه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الائمة علم سنده هذا
المنع وان الضرورى قد يشتبه ومن ذلك قول السيد فى المرصد الثالث فى أقسام العلم من شرح
المواقف فى الكلام على شبه منكرى البديهيات ما نصه وجوابهما أى جواب الشبهة
الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى أن قال وان سلم ذلك فالبديهى

لانه لعدالته صادق فى دعواه
والضرورى لا يشتبه حتى
يطلب الدليل عليه لينظر
فيه (والا) أى والا يدع علما
ضروريا بأن ادعى علما
نظريا أو ظنا بانتفائه (فيطالب
به) أى بدليل انتفائه (على
الاصح) لان المعلوم بالنظر
أو المظنون قد يشتبه فيطلب
دليله لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما اه واذا كان هذا حال البديهى الاخص من الضرورى فكيف بالضرورى اللهم الا أن يجاب بان المراد أن الضرورى لا يشتبه غالبا أو من شأنه أن لا يشتبه فليتأمل * والثالث أن قوله حتى يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضرورى له دليل وفيه نظر فانه الحاصل من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولا فبان قوله حتى يطلب الخ فى حيز النفى وكانه قيل لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أى لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانيا فبان الضرورى قد يحصل بالنظر لخفاء فيه كما حرره شيخنا الشريف فى كتبه نقلا عن المولى الدوانى والله أعلم * والرابع أن كلا من تعليل الشارح وتعليل الآمدى يقتضى عدم الفرق بين النافى والمثبت مع انهم قيدوا بالنافى بل كلام القواطع السابق صريح فى الفرق بينهما وان المثبت مطالب بالدليل قطعا وان الاختلاف انما هو فى النافى ألا ترى الى قوله النافى يجب عليه الدليل كالمثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج المثبت قطعا الى الدليل مطلقا دون النافى على قول اذا ادعى علما ضروريا بان النافى موافق لاصل العدم مع تقوى جانبه بدعوى الضرورة بخلاف المثبت (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور * الاول ان وجه ذكر هذا فى هذه المسئلة ان الاخذ بالاقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتى لثبوت النفى بالاصل فى بعض أقواله * والثانى ان هذه المسئلة أعنى الاخذ بالاقل مبنية على قاعدتين احداهما الاجماع فان الامة اجمعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفيد عدم الوجوب فى الكل ترك العمل بها فى الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذا الفرض انه لم يقم عند الاخذ بالاقل دليل على الاكثر فعلم أن الاخذ بالاقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافا لمن اخطا بعزو ذلك للشافعى لان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعى بالاقل بان الذى ينبغى هو الاخذ بالاكثر لتحقق المكلف الخلاص به عما وجب عليه وأجاب البيضاوى بان ذلك انما يتجه حيث تيقنا شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشتغال الذمة به * والرابع أن الاخذ بالاقل انما هو لانه المتفق عليه فلا يشكل عليه اشتراط الشافعى أربعين فى الجمعة وسبعا فى غسلات الكلب مع اكتفاء غيره باقل من ذلك فيهما لان الاكثر هنا هو المتفق على اجزائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه خمسين فى الجمعة لان بعضهم اشترطها فيها أجيب بانه وضح الدليل النافى للخمسين فلم يراع القول باشتراطها (قوله أقربها الثالث) أى لان الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه فصورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شئ يتحقق بوجهين أخف واثقل ولم يقم دليل على خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل عند الثانى (قوله ومنهم من اثبته) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعيا الى اتباع شرعه لجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل فى عموم دعوة من قبله وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول وقدم) فى الاجماع حيث قيل فيه وان التمسك باقل ما قيل حق (وهل يجب الاخذ (بالاخف) فى شئ لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر (أو الاثقل) فيه لانه أكثر ثوابا وأحوط (أولا يجب شئ) منهما بل يجوز كل منهما لان الاصل عدم الوجوب هذه (أقوال) أقربها الثالث * (مسئلة اختلفوا) اى العلماء (هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا) بفتح الباء كما ضبطه المصنف أى مكلفا (قبل النبوة بشرع) فنهم من نفى ذلك ومنهم من اثبته

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها العدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من المثبت يقتضى أمرين أحدهما جريان هذا الخلاف فى غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضى الله عنه ولكل واحد من الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الاحكام اختلفوا فى أن النبى عليه السلام وأمته هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ما سيأتى عن شرح المنهاج والثانى انتفاء الفترة لعموم شرع كل نبى لمن بعده الا أن تصور الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبى أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقرر يظهر أن حكم الفترة لا يتقيد بمن لم يتعلق به شرع سابق بل يثبت أيضا فى حق من تعلق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيتأمل (قوله بتعيين من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقيل نوح الخ وأولى من ذلك أن يقدر مضاف فى عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كأن يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الآتى وقيل ما ثبت عطف على المضاف المقدر المذكور وأما على ما سلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال الى تقدير ما يصحح المعنى وفى ذلك تكلف وتشتيت والذى أشرنا اليه هو مراد المصنف بلا ريب وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ان قول الشارح فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا ينافى تقدير المضاف الى نوح وما عطف عليه لان حاصل هذا ان تعيين ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج فى تعيين الشرع الى تعيين المنسوب اليه وهذا لا ينافى أن التقدير فقيل هو شرع نوح لان فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه السلام بل كون اختلاف المثبت فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا يناسبه الا تقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بان ما سلكه الشارح مقابل لتقدير المضاف ليس فى محله ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أى وقيل صاحب ما ثبت انه شرع ولا تشتيت فى هذا لانه ان أراد بالتشتيت كون المعطوف من غير جنس المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان اراد به أن المعطوف مضاف محذوف والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشتيت والا لزم التشتيت على ما اختاره وادعى مخالفة كلام الشارح له وهو الوجه الاول وان أراد به شيأ آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال ما بيناه فتأمله (قوله وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت انه شرع لنبى اه ثم هل المراد انه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو ان أى شرع ثبت كان متعبدا به وعلى هذا فلو ثبت عنده شرعان مثلا واختلفا حكما فهل يتخير أو كيف الحال فيه نظر (قوله وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا للتعبد به قبل النبوة) قال الكمال فى قوله استصحابا تنبيه على تفرع هذا القول على القول بانه كان قبل النبوة متعبدا بما ثبت انه شرع من غير تعيين لنبى على معنى انه موافق لا تابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن فى قوله بما ثبت أنه شرع من غير تقييد بنبى نظرا ظاهرا بل الظاهر انه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استصحاب ما كان متعبدا به من معين أو غيره

(واختلف المثبت) فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه (فقيل) هو (نوح و) قيل (ابراهيم و) قيل (موسى و) قيل (عيسى و) قيل (ما ثبت انه شرع) من غير تعيين لنبى هذه (أقوال) مرجعها التاريخ (والمختار) كما قاله كثير (الوقف تاصيلا) عن النفى والاثبات (وتفريعا) على الاثبات عن تعيين قول من أقواله (و) المختار (بعد النبوة المنع) من تعبده بشرع من قبله لان له شرعا يخصه وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة * (مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع) أى البعثة (مر) فى أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده

(وبعده الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ذكره فى معرض الامتنان ولايمتن الا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لاضرر ولاضرار أى فى ديننا أى لايجوز ذلك (قال الشيخ الامام) والد المصنف (الا أموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم) واعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل فى الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسئلة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون) من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورديانه) أى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (فمعتبر) ولايضر قصور عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فمردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولاخلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره (ورديانه ان ثبت انها) أى العادة (حق) لجريانها فى زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بانه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبده على ما كان مالم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبدا به الخلاف الذى ذكره المصنف ثم رأيت المصنف فى شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبدا أى مأمورا بالاقتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف السابق فى البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جار ههنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول مالم يعلمه الا من كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولاخلاف أن التكليف لايقع به علينا الثانى ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعا لهم وأمرنا فى شرعنا بمثله كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به فى شريعتنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره فى الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما يوافقه * والثانى أن قوله على معنى أنه موافق لا تابع لم يتعرض لمثله فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد فى التبعية ويؤيدها أو يصرح بها ما ذكرنا فى قوله السابق ومنهم من أثبته انه من أدلة المثبتين * والثالث أنه قد ينظر فى قوله على معنى أنه موافق لا تابع وان سبقه اليه غيره بان كونه تابعا هو قضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضى أبا بكر قال فى التقريب ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحدا لا ينكر هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافقا شرع من قبله فقد وافقونا فى المعنى وانما الخلاف فى أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لنبى قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضى أبو بكر هذا هو الباطل الذى ننكره اه (قوله وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول ينبغى أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورود الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فاى شئ لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووى فيما لو وجدنا لبنا ولم ندر أنه لبن مأكول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل أم لا بعد أن نقل عن القاضى تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لاصحابنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الاباحة أو لا حكم فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن نفى الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لان الفرض أنه لم يرد فيهما شئ فهما كما قبل البعثة فليتأمل (قوله قال الشيخ الامام الا أموالنا لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أمران * الاول قال الكورانى وانما ضرر

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعا (والا) اى وان لم يثبت حقيتها (ردت) قطعا فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرّع) بتشديد الراء كما قال الشافعى رضى الله تعالى عنه من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك (اما استحسان الشافعى التحليف على المصحف والحط فى الكتابه) لبعض من عوضها (ونحوهما) كاستحسانه فى المتعة ثلاثين درهما (فليس منه) أى ليس من الاستحسان المختلف فيه ان تحقق وانما قال ذلك لمآخذ فقهية مبينة فى محالها * (مسئلة * قول الصحابى) المجتهد (على صحابى غير حجة وفاقا وكذا على غيره) كالتابعى لان قول المجتهد ليس بحجة فى نفسه (قال الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى فى باب الاخبار من المحصول (الافى) الحكم (التعبدى) فقوله فيه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعى رضى الله عنه روى عن على رضى الله عنه أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن على قلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا (وفى تقليده) أى الصحابى أى تقليد غيره له بناء على عدم حجية قوله (قولان) المحققون كما قال امام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدوّن) المتابعين بخلاف مذهب كل من الأئمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أى لانه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدراك به عليه لان محله انما هو فى شئ لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انا لمؤاخذون بما نتكلم به ألسنتنا فقال ثكلتك أمك وهل يكب الناس فى النار الا حصائد ألسنتهم فان معاذا كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطلقا فهو غير صحيح ضرورة انهم استدلوا على كل من شقى المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها فى الثانى قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده وقد أطنب الصفى الهندى وغيره فى تقريره أدلة الشقين بما ذكر غيره فمن أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته وان أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه كما فى الحديث الذى استدل به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعنى بان محله ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لا سند له عليه الا مجرد التخيل الفاسد والتوهم الكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بها تعلم خلوها عن التصريح بذلك ولولا مزيد الاطالة من غير كبير فائدة نقلت من عبارات المكثرين المستوعبين منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغى أن يكون مرادهم فهذا هو عين ما صنعه الشيخ الامام من انه ينبغى استثناء أموالنا من أطلاقهم المنافع لورود النص فيها بخصوصها غاية ما فى الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضا من المضار الدماء والاعراض للنص عليها أيضا فى نفس حديث الاموال الذى استدل به ولا شك أنه يلتزم ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع اطلاق عباراتهم وعدم تصريح منهم بقصور محل النزاع بما ذكر من الجزاف الصريح * والتهور القبيح والثانى أورد المحشى ان تحريم الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص باموالنا بل دماؤنا واعراضنا وغيرهما كذلك فينبغى استثناؤها من المضار اذ قد يعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار اضافتها الينا الحل بل الحرمة للحديث واما ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الا فى التعبدى) قال الكورانى وهذا فى الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما قوله الصحابى برأيه وما لا مجال للرأى فيه هو فى المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغى أن لا يكون ذلك من محل النزاع وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وايضاح محل النزاع ودفع ما يتوهم من اطلاقه تمسكا باطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد وتشاوف كاسد أما أولا فلان الاصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى واحتملت عباراتهم اطلاقه وان كان التقييد متجها وذكر جمع من أئمة الحديث ما يوافقه حيث جعلوا قوله فى التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام الاصوليين افادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من اطلاقهم فيه فكيف مع ذلك يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانيا فلان فى كلام الاصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف فى قوله فى التعبدى أيضا وحينئذ فلا اشكال بوجه فى اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال الصفى الهندى فى نهايته اختلفوا فى أن مذهب الصحابى وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلف صحابيان) فى مسئلة (فكدليلين) قولاهما فيرجح أحدهما بمرجح (وقيل) قوله حجة (دونه) أى دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض (وفى تخصيصه العموم) على هذا (قولان) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (وقيل) قوله حجة (ان انتشر) من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة (ان خالف القياس) لانه لا يخالفه الا لدليل غيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول (وقيل) قوله حجة (ان انضم اليه قياس تقريب) كقول عثمان رضى الله عنه فى البيع بشرط البراءة من كل عيب ان البائع يبرأ به مما لم يعلمه فى الحيوان دون غيره قال الشافعى رضى الله عنه لانه يغتذى بالصحة والسقم أى فى حالتيهما وتحول طبائعه وقلما يخلو من عيب ظاهر أو خفى بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفى لا يعلمه بشرطه البراءة المحتاج هو اليه ليثق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قرب قول عثمان المخالف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شئ للجهل بالمبرإ منه (وقيل قول الشيخين ابى بكر وعمر) رضى الله عنهما (فقط) اى قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما لحديث اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر حسنه الترمذى (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أى قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى الخ صححه الترمذى وهم الاربعة كما تقدم فى الاجماع بيانه (وعن

التابعين ام لا وانما قلنا على من بعدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا فذهب الشافعى أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل فى رواية والكرخى الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الحنفية كالرازى والنووى والشافعى أولا والامام أحمد فى رواية وجمع من أصحابه الى أنه حجة مطلقا يقدم على القياس ومنهم من فصل وذكروا فيه أى التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والا فلا وثانيها أن قول أبى بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا احتج الاولون ثم قال واحتج الخصم بوجوه الى أن قال وسابعها أن الصحابى اذا قال قولا يخالف القياس فلا محمل له الا أنه اتبع الخبر اذ لا يجوز أن يقول فى الدين بالتشهى من غير مستند اذ يقدح ذلك فى دينه وعلمه وحينئذ يجب أن يكون حجة وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلا مع انه ليس كذلك فى الحقيقة سلمناه لكنه منتقض بمذهب الشافعى ومن بعده فان جميع ماذكروه آت فيه بعينه وثامنها أن مذهبه لا يخلو اما ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثانى وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبى صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعى اليه كحال العامى بالنسبة الى المجتهد التابعى فوجب اتباعه له وجوابه الظاهر انه ليس بناء على النقل والا لاظهره كما هو دابهم فيما ذهبوا اليه لاسيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو منهى عنه ومتوعد عليه قال عليه السلام من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابى سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحينئذ يلزم أن يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الآخر مع احتمال اصابته وخطا الآخر وان كان الآخر مترجحا عليه بامور وفى الجملة الخ اه فتأمل ماذكره بقوله وسابعها الخ ثم بقوله وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلا الخ ثم بقوله وثامنها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا أو كالصريح فى أنه لا فرق بين التعبدى وغيره خصوصا ماذكره بقوله وثامنها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابى عن نقل أى عن النبى صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دالا عليه ولا يكون كذلك فى الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدى وغيره مما لا يطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم لعاقل مع ذهابه الى ذلك أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى ان لم يكن من جملة المراد بهذا الكلام كان مساويا له فى هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهما فرق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضى الحجية لما ذكر فثبت قطعا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع فى كلام الاصوليين وان محل النزاع الواقع فى كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى فى غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الاصوليين الى المخالفة فيه كما هو لازم

الشافعي الاعلما) قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لانه لما آل الامر اليه خرج الى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر في مسئلة الجدة وعمر في مسئلة الطاعون فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقصة الجدة انها جاءت الى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مالك في كتاب الله تعالى شئ وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ فارجعي حتى أسأل الناس فاخبره المغيرة ابن شعبة ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فانفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج الى الشام فبلغه ان به وباء أي طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلفوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وافق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فللدليل لا تقليدا) بان وافق اجتهاده اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم أعلم أمتي بالفرائض زيد بن ثابت صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين الحاق

(مسئلة الالهام ايقاع شئ في القلب يثلج) بضم اللام وحكى فتحها أي يطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس

الاستدلال والجواب المذكورين فلله در هذا الشارح الامام ولعمر الله ان ذلك كله في غاية الظهور للمتأمل المنصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وانه لم يبن هذا الاعتراض على اساس بل على مجرد الهوس والوسواس (قوله ومن مسائله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد ويجوز وهو الظاهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الامور تعتبر بالمقصود ومنها ان خيرا فخير وان شرا فشر من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليتأمل (قوله فان الشئ اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) اذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا اشكال فتأمل

(الكتاب السادس في التعادل والتراجيح الخ)

أقول افرد الاول لانه نوع واحد وجمع الثاني لانه أنواع (قوله أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير الى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي واشعار بدون التقابل لموافقة الترجمة كما سينبه عليه الشارح اه (وأقول) فيه تامل فليتأمل (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران* الاول ان اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد لجاز ثبوت مدلوليهما وثبوت مدلوليهما محال ومستلزم المحال محال أو المراد لو جاز ذلك جوازا وقوعيا أي لو أمكن ووقع وعلى هذا فقوله يمتنع تعادل قاطعين معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل * والثاني أنه قد يشكك الانسان في هذه الملازمة بالنسبة للنقليين بانه لا يلزم من دلالتهما ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالتهما لا تتوقف على ثبوت مدلولهما ولا على جواز ثبوته فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التشكيك بما في شرح المواقف كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الامور العامة فانه ذكر شروط افادة النقليات اليقين وذكر منها أن ينضم الى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلي قطعية القرائن على ارادة ذلك المعنى وحينئذ يلزم ثبوته في الخارج والا لم يكن مقطوعا بارادته وهذا في الانشاء ظاهر فانه اذا دلت القرائن القطعية على ارادة طلب الفعل بصيغة الامر وعلى ارادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والمنهي وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشئ الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وآمره وناهيه واحد وذلك محال لانه اجتماع المتنافيين وأما في الخبر ففيه اشكال اذ لا يلزم من القطع بارادة معنى اللفظ ثبوته اذ الخبر حكاية للشئ فقد يقطع بارادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون متحققا كما في الكواذب فانا قد نقطع فيها بارادة المتكلم حكاية الشئ المعين ولا يكون متحققا وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير ممتنعا (فان قلت) فاللازم حينئذ اما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الاول (قلت) يحتمل أن الكلام مفروض في الانشاء دون غيره ويحتمل أنه في غيره أيضا لكن تركه لظهوره ومحذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصفوي فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتي آنفا من بحث الشارح

بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره لانه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها (خلافا لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعلق بهم كالوحي * (خاتمة * قال القاضي الحسين مبنى الفقه على) أربعة أمور (أن اليقين لا يرتفع) من حيث استصحابه (بالشك) ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) ان (الضرر يزال) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف (و) ان (المشقة تجلب التيسير) ومن مسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه (و) ان (العادة محكمة) بفتح الكاف المشددة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (قيل) زيادة على الاربعة (و) ان (الامور بمقاصدها) ومن مسائله وجوب النية في الطهارة ورجعه المصنف الى الاول فان الشيء اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله

(الكتاب السادس في التعادل والتراجيح) بين الادلة عند تعارضها

(يمتنع تعادل القاطعين) أي تقابلهما بان يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه وعدل عن قول ابن الحاجب تقابل الدليلين العقليين محال الى ما قاله لمناسب قوله تعادل الترجحة ويشمل قوله القاطعين العقليين والنقليين كما صرح بهما في شرح المنهاج والعقلي والنقلي أيضا والكلام في النقليين حيث لا نسخ بينهما ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

الحاق القطعين النقليين بالامارتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز ان اراد قطعي الدلالة أيضا كما هو صريح سياقه وقد أوردت ذلك أيضا على شيخنا المذكور فاعترف باشكاله بذلك الشرط وسيأتي فيه كلام آخر وبما تقرر يعلم ان ليس المراد بتعارض الامارتين في نفس الامر ارادة مدلوليهما والا وجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق الشارع وسيأتي في ذلك كلام آخر (قوله ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء توجيه الآتي فيهما) أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لم يثبت اختلافهم في النقليين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفى ما نصه فان تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأى كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أي في الظنيين أجاب بانه لا يجوز ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لان اللفظ لا يحتمل التخيير انتهى اثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله ومن أمر بالتخيير الى آخره فان مفهومه انه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصان قاطعان بما ذكر فليتأمل * والثاني انه قد يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفا من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادرجهما في القاطعين وعلل امتناع التعارض فيهما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الامارتين ما أشار واليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلا بخلاف مدلول الامارة فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارتين ويمكن أن يقال يلزم في تعارض الامارتين تجويز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر أن مدلول الامارتين لا يجب أن يكون حاصلا واجتماعهما ممتنع فتجويزه كذلك لان تجويز الممتنع ممتنع وحينئذ فمن أجاز في الامارتين يلزمه القول بالجواز في النقليين القطعيين وعند هذا يتضح قول الشارح ولباحث ان يقول الى آخره ثم رأيت الكمال وشيخ الاسلام أشارا الى دفع هذا الاشكال حيث قال الاول في قول الشارح لمجيء توجيه الآتي فيهما أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادل القاطعين النقليين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تتعبد بعض الامة فيها بحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس الامر انتهى وقال الثاني فيه أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادلهما أي بتوهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة ما ذكراه نظر ظاهر أما ما ذكره الكمال في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلان الفرض تعادل القاطعين النقليين في نفس الامر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلهما كذلك لا يتاتى لاحد من المجتهدين الاخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما الا انه بالتشهي ممتنع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصور الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه فتامله فان قلت بل يتاتى الاخذ باحدهما وذلك في حق من

لم يطلع على الاخر اوفى حق من ظن انه لا تعادل بينهما قلت هذا خلاف الفرض اذ بحث الشارح فيما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويره بما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا ألا ترى ما تقدم عن الغزالى فى الامر الاول فانه ظاهر فى التصوير بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام كغيره وذلك أى التعارض غير متصور فى القطعى لانه اما ان يعارضه قطعى أو ظنى الاول محال لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين فى الاثبات أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين فى النفى أو العمل باحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوى انتهى فانه أيضا ظاهر فى التصوير بذلك اذ لا يتاتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا فى حق من علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال فى العمل باحدهما مع انه لا أولوية مع التساوى الا فى حق من ذكر ولو سلم فلا ينحصر الفرض فى ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعنى ما اذا حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ما ذكره لقصوره وأما ما ذكره فى توجيهه على مذهب المخطئة أى وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف كما صرح به الشارح فى الامارتين ولا فرق بينهما وبين القاطعين فى ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه به جريان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانهما قاطعان لا يتصور تعادلهما فى ذهنه الا بمعنى خفاء معناهما عليه مع جزمه بانتفاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت يندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغى أن يقول الاكثر بجواز تعادل القاطعين النقليين فى نفس الامر أيضا كما قالوا بجواز تعادل الامارتين فى نفس الامر وذلك لانه لا فرق بين القاطعين والامارتين الا بقبول الامارتين الترجيح والتاويل المانع من تحقق مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما فى نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما فى نفس الامر الترجيح أو التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه فليجيزوا تعادل القاطعين فيه اذ غايته استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب فى ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان اجتماع المتنافيين انما يمتنع اذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا فى نفسه أما اذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه وكاباحته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة لغيره كابتلاء المكلفين فلا وبهذا قد يفرق بين جواز تعادل القاطعين النقليين وامتناع تعادل القاطعين العقليين اذ النقليان لما كان مدلولهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة لنحو الابتلاء بخلاف العقليين قلت لا يخفى ان مبنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارتين فى نفس الامر تنافيهما مع عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه ولا ريب فى اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا أنه قد يتوقف فى الاولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فانه فسره بان يدل كل منهما على منافى ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك فى الامارتين بعدم مرجح لاحداهما ولا خفاء فى ان تعادلهما بهذا المعنى فى نفس الامر مع انتفاء مرجح احداهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما فى نفس الامر على منافى ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق مدلوله وكذا ظاهر كلمات غيره فى المقام كالامام فخر الدين واتباعه ومن كلماته أما انه

يعنى التعادل جائز فى الجملة أى مع قطع النظر عن الوقوع فلانه يجوز أن يخبر ناربجلان بالنفى والاثبات وتستوى عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر اه وهذا ظاهر كما لا يخفى فى ان المراد بالتعادل فى نفس الامر استواء الامارتين فيه بحيث لا يكون لاحداهما مزية على الاخرى وهذا أعم من ان يتحقق مدلولاهما فيه وعبارة الاسنوى وذهب الجمهور الى جواز التعادل لانه لا يمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شئ والآخر عن عدمه اه وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الامام وغيره وهو انهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين الى آخره وهو ظاهر فى ذلك أيضا فانه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتامل ثم ترجح عندى الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين دون الوضعيين لان الاجتماع فى العقليين اجتماع لحالتين للشئ بحسب ذاته متنافيتين كثبوته وعدم ثبوته وذلك محال والاجتماع فى الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله وطلب تركه وان كانتا متنافيتين لان صدور ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتخيير على القول به وحينئذ فلا اشكال مطلقا فليتامل (قوله وكذا يمتنع تعادل الامارتين فى نفس الامر) أقول ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا ان المراد بتعادلهما فى نفس الامر أن يدل كل منهما فيه على منافى ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لاحداهما وعليه يشكل بحثه السابق كما تبين ولو كان المراد بتعادلهما فيه دلالة كل على منافى ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التاويل والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الاشكال كما تبين أيضا فليتامل جدا فى المقام (قوله أما تعادلهما فى ذهن المجتهد فواقع قطعا) أقول لم يبين حكمه ولعله ما يأتى فى قول المصنف فان تعذر الى آخره فتامل (قوله فان توهم التعادل الخ) أقول فيه أمور * الاول أن الشارح حمل التوهم هنا على مطلق الوقوع فى الوهم أى الذهن لا يقال فيه نظر لانه يشمل الشك والوهم الاصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير او التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لانا نقول قد أخرج مجردهما بتقييد الوقوع فى الوهم بقوله حيث عجز عن مرجح لاحداهما فان الوصول الى حد العجز لا يكون غالبا الا مع حصول ظن التعارض فان تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح اتجه القول بما ذكر حينئذ اذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له ويؤيد ذلك أو يعينه ما فى منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على انه لا يتصور التعادل عنده فى نفس الامر فان هذا تصريح بجريان الاقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه أو الجزم به ويوافقه بل يصرح به ما سياتى عن صدر الشريعة فان حاصله كما لا يخفى التزام أحكام التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه فى نفس الامر لا يقال لكن ذلك فى غاية الاشكال اذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير او التوقف بمجرد توهم التعادل لانا نقول لا اشكال مع فرض البناء على امتناع التعادل فى نفس الامر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لاحداهما كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافى ارادة الوهم لما تقرر من أن العجز عن المرجح لا يكون غالبا الا مع حصول ظن التعارض لانا نقول هذا الذى تقرر انما محله اذا جوزنا التعادل فى نفس الامر أما اذا منعناه كما هو مبنى ما فى منع الموانع كما تقرر فلا اذ لا يتصور مع البناء على

الخلاف الآتى فى الامارتين لمجئ توجيهه الآتى فيهما (وكذا) يمتنع تعادل (الامارتين) أى تقابلهما من غير مرجح لاحداهما (فى نفس الامر على الصحيح) حذرا من التعارض فى كلام الشارع والمجوز وهو الاكثر يقول لا محذور فى ذلك وينبنى عليه ما سيأتى أما تعادلهما فى ذهن المجتهد فواقع قطعا وهو منشأ تردده كتردد الشافعى الآتى (فان توهم التعادل) أى وقع فى وهم المجتهد أى ذهنه تعادل الامارتين فى نفس الامر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لاحداهما

امتناعه ظن وجوده * (تنبيه) * قال صدر الشريعة في تنقيحه واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير محققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لاتعارض اه وبين في التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم اه وينبغي أن يكون هذا غير ماذكره المصنف في تعادل الامارتين لان هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وماذكره المصنف في تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات تعارضهما بان يدل كل منهما في نفس الامر على منافي مايدل عليه الآخر من غير مرجح اثبات تعارض مدلوليهما بان يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحاد زمان الورود أي زمان النسبة لكن يبقى الاشكال في اجراء الشارح خلاف الامارتين في القطعيين النقليين لاستلزام قطعيتهما ارادة معنييهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لامحذور فيه حيث لم يتحد زمان الورود أي النسبة فليتامل * والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة والآتية في قول المصنف فان تعذر الخ وتمييز احداهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما وتفصيلهما والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما ولعله صواب ان شاء الله تعالى تصوير ماهنا بتعارض الامارتين في نفس الامر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار وهم المجتهد كما اشار اليه الشارح بقوله في نفس الامر بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الامر ولا ينافي ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح لاحداهما كما لايخفى لانه بيان لمحل توهم التعارض وأن لا يكون بين الامارتين تقدم وتاخر في نفس الامر والا فليس ذلك محل خلاف اذ لاخلاف في جواز التعارض في نفس الامر مع النسخ بتقدم أحدهما وتأخر الآخر بل ووقوع ذلك فتامله وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم انهما لا يتصوران مع التعارض في نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لاتعارض في نفس الامر وكذا مع الترجيح اذا انتفاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلام ذكره فانه ليس من شروط تطرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والا لم تكن متعادلة اه ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله انظر ما الفرق بين المحليين اه * والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين قول المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ماقاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه بل اذا ظن الحكم من امارة وان كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه الفتوى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخالف فيه أحد هذا كلام الكوراني (وأقول) مازعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ماذكره غيره فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه قوله في توجيه ذلك لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان الفرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بأرجح الامارتين وهو غير حاصل له على هذا التقدير وبالجملة فصورة المسئلة أنه مع توهم التعادل بظن انتفاؤه ورجحان احدى الامارتين على الاخرى فى نفس الامر لكن لم تتعين له الراجحة منهما فلا يمكنه العمل بها فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كما لا يخفى وبما ذكر يظهر ان منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذى بنى عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة مقيدة بالعجز عن المرجوح هذا كله بناء على تفريع هذه المسئلة على امتناع التعادل فى نفس الامر على وفق ما فى منع الموانع أما على تفريعها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الائمة ولهذا عبر فى المنهاج بقوله منعه أى التعادل فى نفس الامر الكرخى وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضى وأبى على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء وقال المصنف فى شرحه قوله وحينئذ أى اذا قلنا بجواز تعادل الامارتين فى نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطلق الحصول فى الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بد من تقييد ذلك بالعجز عن المرجح وحينئذ فلا اشكال فى التوقف وغيره مما ذكر ولا فى رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فعلم رجحان تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وان الكوراني لم يحسن التأمل فى هذا المقام *(تنبيه)* قال المصنف فى منع الموانع ما نصه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم فى التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب فى انه لا يرجح التعارض فى حديثين لانا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الائمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما انتهى يعنى فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطأه فى حسبانه والا فكيف يؤلف بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض فى نفس الامر وأن حسبانه ناشئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يهتدى الى تعيين تلك الجهة التى أتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا وضح لك هذا لاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خير من لفظ الظن انتهى كلام المصنف فى منع الموانع وفيه أمور *منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم فى التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين فنقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما فى كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه *ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح فى تفريع المسئلة على منع التعارض فى نفس الامر وقد تقدم ما فيه لكن نفيه الريب على سبيل التنصيص على الاستغراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه بنفى وقوع التعارض مشكل بمقابل الصحيح فى جمع الجوامع الذى هو قول الاكثر كما قاله الشارح المحقق الا أن يريد بنفى الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا ينافى وقوع الخلاف القوى فى هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذى هو نفى الريب

(فالتخيير) بينهما في العمل
(أو التساقط) لهما

عن انتفاء مرجحه حقيقته المستدعية لاتحاد زمان الورود أي النسبة كما تقدم عن التنقيح والتلويح وهذا لا ينافي قول الاكثر بجوازه لجواز حمله على ما لا يتحد فيه زمان الورود *ومنها ان قوله فالمجتهد اذا اشتبه عليه أمر حديثين أي لم يظهر له محملهما الذي به يندفع ما يتوهم من التعارض بينهما يحسبهما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقرينة سياق كلامه وكونه في مقام توجيه ايثار التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر اذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الامر كيف يتصور منه أن يحسبهما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الامر كما ينافي حسبان التعارض ينافي توهمه أيضا الا أن يجاب بان المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها لا مطلقا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضا فلا فرق بينهما فالاولى أن يجاب بان المراد بالعلم هو الظن وغاية ما يلزم المسامحة في التعبير ومثله مما لا يتحاشون عنه ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الامر لا ينافي توهم التعارض وينافي ظنه فليتامل بعد *ومنها ان قوله فهو يحسبهما متعارضين ويعلم انه لا تعارض في نفس الامر الى آخره مما يصرح بما ذكرنا انه صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني *(تنبيه آخر)* أراد الكوراني ببعض الشارحين الزركشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع ما قررناه علم ان ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه ثم في كلامه اضطراب لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالتخيير بينهما في العمل) قال شيخنا الشهاب أما بالنسبة لخصمين يقضي بينهما المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضي باحدهما على التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر وأما بالنظر لعمل نفسه أو افتائه لغيره فانظر اذا عمل أو افتى باحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يفعل بخلافه أم يمتنع كما لو عمل المقلد بحكم ليس له بعد العمل ان يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة لخصمين الى قوله بل يقضي باحدهما على التعيين فقد صرحوا به وعبارة الهندي في النهاية وان وقع أي هذا التعادل للحاكم وجب عليه التعيين لا غير لان الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى وأما قوله ولا يجوز له بعد ذلك ان يقضي بالآخر فظاهره انه لا فرق في عدم الجواز بين ان يتحد المقضي عليه أولا وهذا أيضا ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه فان قلت فهل للحاكم ان يقضي في الحكومة بحكم احدى الامارتين بعد ان كان قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى قلت لا يمتنع ذلك عقلا كما اذا استوى عنده جهتا القبلة فان له ان يصلي مرة الى جهة ومرة الى جهة أخرى وكما اذا تغير اجتهاده فانه اذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها اذا وقعت مرة اخرى فانه يجب عليه ان يحكم بما ادى اليه اجتهاده ثانيا لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لابي "لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين" فاما ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قضى في مسئلة الجارية بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي فيجوز ان يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بان ظن في الكرة الاولى قوة احدى الامارتين وفي الكرة الثانية ظن قوة الامارة الاخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي مما ذكروا الحديث المذكور بتسليمه

لا يدل

لايدل على ذلك لجوازحمله على غيرذلك مما ليس حكمه التخيير أوعلى ما اذا اتحد المقضى عليه والاوجه الجواز عند تعدد المقضى عليه وكذا عند اتحاده اذا تعدد المقضى له وهو قضية كلام الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين وكذلك المفتى للعامى بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وان يحكم فى يوم بحكم وفى الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال فى الجواب عن ذلك قولهم انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين والمفتى للعامى بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو للحاكم وللمفتى فى العمل باحدى الامارتين وعند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستفتى وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده وكذلك الحكم فى يوم ونقيضه فى غد وانما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحدا لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك فى وقت وتحريمه عليه فى وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو أفتى باحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل بخلافه الى آخره ففيه أمران * الاول ان الاوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير والفرق بينه وبين مسئلة عمل المقلد المذكور ظاهر اذ الحكم هناك ليس على التخيير والثانى انه قد يسبق منه تعين الجزم باحد الامرين فى الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن المنقول عن الامام جواز التخيير ورجح الصفى الهندى التخيير بين التخيير والجزم باحد الامرين وعبارته وان وقع أى هذا التعادل للمفتى كان حكمه أن يخير المستفتى فى العمل بايهما شاء هذا ما ذكره الامام ومنهم من نقل أنه يجب عليه ان يجزم بمقتضى أحدهما دفعا للتحير عن المستفتى وهذا فيه نظر لانه ليس فى التخيير بين الاخذ باى الحكمين شاء تحير والاظهر أن المفتى فيه بالخيار بين ان يجزم له الفتيا وبين ان يخيره اذ ليس فى كل واحد منهما المخالفة دليل ولا فساد فسوغ له الامران ولان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكر والعامل لنفسه مخير على ما تقدم والمفتى دائر بينهما فينبغى أن يسوغ له الامران نظرا الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى غيرهما) قال الهندى وغيره وهو البراءة الاصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغى قصر الغير على البراءة الاصلية بل ينبغى جعله شاملا لامارة ثالثة (قلت) لعل وجه ذلك ان الامارة الثالثة اما ان توافق كلا من الامارتين الاوليين وهو محال لتعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليها للمعارضة بينها وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليها دونهما أو توافق احداهما دون الاخرى فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجيح كما علم من الامر الثانى على قوله فان توهم التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال الكورانى قال بعض الشارحين قوله فى المسئلة قولان يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا سهو لانا نقطع بان الشافعى اذا قال فى المسئلة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين كيف ولم ينقل أقوال الصحابة وينقل أقوال غيرهم وانما يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد ببعض الشارحين الزركشى وزعمه سهوه فى ذلك تهور وقبيح وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وساوسه والركون الى هواجسه وما استدل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لا التفات اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو الوقف) عن العمل بواحدة منهما (أو التخيير) بينهما (فى الواجبات) لانه قد يخير فيها كما فى خصال كفارة اليمين (والتساقط فى غيرها أقوال) أقربها التساقط مطلقا كما فى تعارض البينتين وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعى والظنى لظهور أن لا مساواة بينهما المتقدم القطعى كما قاله فى شرح المنهاج وهذا فى النقليين وأما قول ابن الحاجب لا تعارض بين قطعى وظنى لانتفاء الظن أى عند القطع بالنقيض كما تممه المصنف وغيره فهو فى غير النقليين كما اذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه فى الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين فان الظنى منهما باق على دلالته حال دلالة القطعى وانما قدم عليه لقوته (وان نقل عن مجتهد قولان

كلام الائمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج وكان الكوراني لم يطلع على قول العضد كابن الحاجب مانصه لا يجوز ان يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد ثم قال مانصه واذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز أن يكونا قولين له أى في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد فيحمل على احد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا و بعضهم بذا فيحكى قولهم الثاني يحتمل قولين فان فيها ما يقتضى أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث لى فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل القائلين الرابع تقدم لى فيها قولان فيحكى قوله انتهى وسبقهما الى ذلك غيرهما من الائمة كالآمدى حيث قال في احكامه وأما ان كان التنصيص عليهما في وقت واحد فاما ان ينص على الراجح منهما الى ان قال وأما ان لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسئلة فلا يخلو اما انه ذكر ذلك بطريق الحكاية لاقوال من تقدم فلا تكون أقواله الى آخره انتهى فالعجب مع ذلك لمن يتصدى للتصنيف وللرد على الائمة في مباحث لم يحط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب ثم يرد على الزركشي شئ آخر غير ما زعمه الكوراني وهو ان احتمال كونهما مذهبين لغيره لا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله فالمتأخر قوله الى آخره كما لا يخفى الا أن يجاب بانه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيكفي صدق بعض تلك الاقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سياق المصنف وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان الى آخره) قال شيخ الاسلام وبقى ما لو جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسى وحكمه ان لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم رجوعه عنه في غير الاولى انتهى (وأقول) ما ذكره من أن حكمه ما ذكر قد صرحوا به ولكن بقى هنا أمران * الاول أنه قد يقال كان يمكن ادراج هذه الاقسام الثلاثة تحت قول المصنف والا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه الى آخره لان قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوما عين المتأخر منهما بدليل قوله فالمتأخر قوله فقوله والا نفى للتعاقب بهذا المعنى فيشمل الاقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ولم أخرجها حيث قيد بالمعية في قوله بأن قالهما معا ويجاب بانه يمنع من هذا الادراج قول المصنف والا فهو متردد بينهما اذ لا يتأتى التردد في القسمين الاخيرين للعلم بالتعاقب ولا الجزم به في القسم الاول لاحتمال التعاقب ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لهما بدليل قول الشارح أى وان لم يتعاقبا بان قالهما معا (فان قلت) كيف يتصور ان يقولهما معا وان قولهما لفظى واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته ان يقول مثلا في هذه المسئلة قولان أحدهما كذا والآخر كذا والثاني انه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك ومجرد الحكم بانه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أى المصنف أو الشارح للقولين المتعاقبين اذا لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين وقد قال الجمال الاسنوى في ذلك يحكى القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبى زرعة فانظر ما الفرق بين هذا ونظيره من تعارض الامارتين الآتي حيث قال في الاول ان أمكن النسخ رجع الى غيرهما والا فالتخيير ان تعذر الجمع

(قوله) المستقر منهما متعاقبان فالمتأخر)

والترجيح وفى الثانى يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور وفرع مخالفة حكم هذا النظير المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا فى بيانه كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخيير فى بعض الاقسام كما فى نظيره المذكور بعيد اذ ليس من شان المجتهد ذكر قولين على قصد التخيير بينهما بخلاف الشارع وعلى هذا فما هنا مع نظيره المذكور متفقان فى الحكم باعتبار بعض الاقسام مختلفان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضى لذلك نعم سياتى ثم عدم اعتبار تعذر الجمع والترجيح فى بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقا ويفرق فيه نظر فليتامل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفى الهندى ظاهرا قال وانما قلنا ظاهرا لانه يحتمل ان يكون القول الراجح عنده هو الاول وانما أبدى الثانى على وجه الاحتمال أى انه يحتمل فى الجملة فى مسئلة وان كان مرجوحا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول) ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو الراجح وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم فى المتعاقبين بان المتاخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر المشعر بالترجيح بما قالهما معا فيه نظر اللهم الا أن يكون ذلك مبنيا على الغالب فليتأمل

(تنبيه) قال شيخنا الشهاب لو كان بين قولى المجتهد عموم وخصوص أى مطلقا أو من وجه هل يجرى فيه حكم نظيره من الادلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتامل (قوله ثم قال الشيخ أبو حامد مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ) قال الكورانى قال بعض الشارحين ما قاله المصنف أى من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاولى مما قاله النووى من الترجيح بموافقة أبى حنيفة لان الكثرة تفيد فى النقل لا فى الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان شئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لما تلنا اعلم ان هذا الموضع فيه شبه لابد من التنبيه لها الاولى ان مخالفة أبى حنيفة انما ذكرت مثالا فكذلك شانه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم بعضهم أن موافقته لابى حنيفة تقتضى السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته الثالثة ان ما قاله النووى فى الترجيح بالموافقة ليس مقصورا على قولى الشافعى اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان كان أصح القولين عن الشافعى فعدمه أولى لموافقة قول أبى حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بانه ترجيح فى المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبناها النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده أن دليلى المجتهدين متعاضدان فى قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام فى نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الدليلين من المرجحات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح لان الترجيح على ما فى شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعى وكذا قوله فان وقف أى الشافعى فالوقف أى نحن نتوقف فلا نقول برجحان شئ منهما وهذا كلام غير منتظم لان وضع المسئلة انما هو فى قولين نقلا عنه من غير ترجيح فاختلف فيما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أولا فلا وجه لهذا الكلام لا يقال لعله أراد ان ما رجحه هو المرجح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لانا نقول وضع المسئلة فيما لا ترجيح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المرجح سواء كان ترجيحا صريحا أم اشارة انتهى

والمتقدم مرجوع عنه (والا) أى وان لم يتعاقبا بان قالهما معا (فما) أى فقوله منهما المستمر ما (ذكر فيه المشعر بترجيحه) على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه (والا) أى وان لم يذكر ذلك (فهو متردد) بينهما (ووقع هذا) التردد (للشافعى) رضى الله تعالى عنه (فى بضعة عشر مكانا) ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضى أبو حامد المروروذى (وهو دليل على علو شانه علما ودينا) أما علما فلان التردد من غير ترجيح ينشا عن امعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة وأما دينا فلانه لم يبال بذكره ما يتردد فيه وان كان قد يعاب فى ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم (ثم قال الشيخ أبو حامد) الاسفراينى (مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه) فان الشافعى انما خالفه لدليل (وعكس القفال) فقال موافقه أرجح وصححه النووى لقوته بتعدد قائله واعترض بان القوة انما تنشا من الدليل فلذلك قال المصنف

٢ هنا بياض بخطه رحمه الله

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يسمع مقالته فاستمعناها فاذا هو قد أكثر فيها من الاغلاط الفاحشة والاوهام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا انه لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق الا بعد ان يزال منه التاء والحاء ويقال القيق ثم نقول أما ما ذكره في الاولى فهو أمر سهل مذكور مفهوم من الدليل فلا ينبغي ان يعد في هذه المقالة التي انفرد بها ونحوها وقد نبه عليه أيضا شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضا أن غير أبي حنيفة من المجتهدين كأبي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا اما اذا وافق بعضا كأبي حنيفة وخالف بعضا كمالك فان المصنف والشراح لم يتعرضوا لذلك ولا اشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والقفال لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه انما خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ الا الترجيح بالنظر نعم ان زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القفال ترجيح ما زاد عدد قائله وأما على طريق أبي حامد فيحتمل ذلك ويحتمل عكسه لانه يعتبر المخالفة وهي في العكس أكثر والترجيح بالنظر لوجود المخالفة في الجانبين وان تفاوتا فيها فلا ترجيح بها فليتأمل وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بمكان أما ما نقله فيها عن بعضهم أنه توهم ان موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه منشؤه التحريف وعدم التأمل وذلك لان هذا البعض انما قال ما نصه كما نقله عنه الزركشي تصوير هذا الفرع يحتاج الى نظر فان أحد القولين اما ان يكون قبل الآخر أو لا فان كان فالعمل بالمتأخر لانه كالجديد بالنسبة الى القديم أي فان العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وان وافق فيه نحو أبي حنيفة وان كان فيما اذا قالهما معا أو لم يعلم فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة أي فيناني أنه قالهما معا أو لم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لا شائبة احتمال فيه لكون هذا البعض توهم ان موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق وانما أبدى اشكالا في تصوير هذه المسئلة ردد فيه بين ان يكون الفرض كون أحد القولين متأخرا عن الآخر فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه وهذا صحيح ظاهر وهو داخل في قول المصنف فالمتأخر قوله اذ لا فرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكر فيه المشعر بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم الاخير من تفصيله وهو قوله والا فهو متردد فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه وبين أن يكون الفرض كونه قالهما معا أو لم يعلم الحال وهذا ينافيه التعليل المذكور لاقتضائه تقدم الموافقة ولا شبهة لعاقل في حسن هذا الترديد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم المذكور لانه انما ذكر كون التعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة على سبيل الالزام وله اتجاه في نفسه فان المفهوم من كون المخالفة لم تكن الا بعد الاطلاع على مقتضيها تأخر المخالفة وليس في هذا انه توهم ان نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة كما زعمه عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فتأمل ما وقع فيه من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب وليته اذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقل بلفظه ليسلم من التقول عليه وايقاع الضعفاء فى الخطا واعتقاد ما نسبه اليه واما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس بلازم لجواز ان تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبنى على تحريفه لما قاله ذلك البعض وتوهمه أن معنى كلامه ان نفس موافقة أبى حنيفة تقتضى السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبراءة ذلك البعض منه وأن الذى صدر منه انما هو أنه ان كان الغرض ان الشافعى قال القولين معا أو لم يعلم الحال فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة ينافيه لانه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه الكورانى لان حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا أو لم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك فكيف يندفع هذا بانه يجوز أن يكون القول المخالف سابقا على القول الموافق بان يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافق مع منافاته لذلك الفرض الذى الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتاخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أو خالفه فما أحق هذا الذى أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرّقة وسرت مغرّبا * شتان بين مشرّق ومغرّب

بل الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثانى وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسئلة التردد والخلاف بما اذا قالهما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول فى وقت واحد فى مسئلة علم قول أبى حنيفة فيها بالجواز هذه المسئلة تحتمل قولين الجواز والحرمة فابداؤه الحرمة فيها مع علمه بقول أبى حنيفة بالجواز مع دلالة ليس الا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أو غيره بان لا يصدر منه فى مسئلة علم قول أبى حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضى وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلمن رجح قول القفال كالنووى ان يمنع الاخذ بهذا التعليل لان كون المخالفة لا يكون الا بعد الاطلاع على مقتضيها لا يستلزم أن ذلك المقتضى أرجح من مقتضى الجواز الذى ابداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافى ان يكون ما اطلع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتامل * وأما ما ذكره فى الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لان الكلام فى بيان الارجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيأ هل الارجح منهما ما وافق غيره أو خالفه ومسئلة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز وعليه يكون الاولى ترك الجمع خروجا من خلاف أبى حنيفة وليس فى هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبى حنيفة مطلقا لا مع تساوى القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على ان ما قاله النووى فى الترجيح بالموافقة ليس مقصورا على قولى الشافعى اذا كانا متساويين فهذا الكلام منه لا منشأ له الا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما ما دفع به فى الرابعة قول الشارح المذكور من ايراد النووى أن دليلى المجتهدين متعاضدان فى قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد فهو ليس بشئ أما أولا فلانه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلى المجتهدين المتعاضدين فمجرد تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهما على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانيا فلانه لا يلزم ان يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

وحينئذ ينتفى التعاضد الذى تعلق به وأما ثانيا فلان النظر الى مجرد تعدد الادلة نظر الى مجرد الكثرة والى معناها يغنى عن تعددها اذ قد يفوق الدليل الواحد فى القوة والرجحان أدلة كثيرة فمجرد تعددها مما لامدخل له فى القوة (فان قلت) تعددها مظنة القوة (قلت) هذا حسن فى نفسه لكنه لا يفيد ترجيح طريق النووى على طريق المصنف بل الامر بالعكس لما علمته من أنه قد تخلف القوة عن التعدد وانه قد يكون دليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الادلة المتعاضدة وان التعدد ليس لازما للموافقة بل قد يكون لهما دليل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التى اعتبرها النووى ومطردة مع النظر الذى اعتبره المصنف فيكون أولى اذ ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الاوجه حمل ما قاله النووى على ما اذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والارجح ما قوى دليله مطلقا وما صححه المصنف على ما اذا ظهر ذلك فلا مخالفة فى الحقيقة بينهما ومما يؤيد هذا الجمع بل يعينه أن من له أدنى ممارسة لكلام النووى قاطع بانه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وان كثر قائلوا الجانب الآخر وأدلته بل فى بعض المسائل رجح تبعا للرافعى قول واحد من الاصحاب مع رد قول سائرهم * وأما ما ذكره فى الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به فى هذه المسالك * وأما قوله لان الترجيح على ما فى شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعى فهو غلط ظاهر وهو من الادلة الواضحة على فساد تصوره وعدم تامله وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل ان ينسب الى ظاهر عبارة المصنف ان الترجيح من الشافعى مع تعبير المصنف بقوله والا فهو متردد ثم تفريعه على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه الى آخره فهل يقبل هذا التعبير الذى صرح فيه بان الشافعى متردد أن يكون الترجيح من الشافعى فضلا عن ظهوره فى ذلك وهل يقع شك من عاقل فى صراحة هذا الصنيع فى أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب اليهم أن الترجيح من الشافعى وها هى شروحهم موجودة فليأت منها من عنده شك بما يوهم كون الترجيح من الشافعى فضلا عن الجزم به الذى نسبه اليهم ولولا الاطالة بلا طائل لنقلت عباراتهم بحروفها او بالغت فى شرح معناها حتى يتضح لكل أحد ان نسبة ما ذكر اليهم من الافتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك فى ذلك * واما قوله وكذا قوله فان وقف أى الشافعى فالوقف أى نحن نتوقف الى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب ممن يتصدى لشرحه وللرد عليه وعلى شراحه وذلك لان فاعل وقف ضمير النظر أى فان وقف النظر عن الترجيح بان لم يقتض ترجيح واحد منها لا ضمير الشافعى كما توهمه المذكور وانى اقله خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوثوق به فى شرحه فى كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد فى تحقيق هذا المقام على الاغلاط والاوهام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال شيخنا الشهاب يتعين المصير اليه اذا لم يعلم لابى حنيفة فى ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول) قد ينافيه ما سبق تعين المصير اليه أيضا اذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر (قوله فان وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخيير بينهما

(والاصح الترجيح بالنظر) فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح (فان وقف) عن الترجيح (فالوقف)

كنظيره الآتى فى الادلة فيما ورد نصان متقارنان بان عقب أحدهما الآخر ولم يمكن النسخ انتهى (وأقول) قدسبقت الاشارة الى جواب ذلك وهو ان المجتهد لايذكر الاقوال على وجه التخيير بينها فى شئ من الصور بل لايذكرها أبدا الا على وجه تعين أحدها بعينه فى الواقع فلايسوغ التخيير للعلم بعدم ذهابه اليه (قوله والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا) قال الكورانى واذا تعارض نصه فى صورتين متشابهتين فاختار فى احداهما خلاف ما اختاره فى الاخرى ينشأ اختلاف الطرق فن الاصحاب من يخرج فى كل صورة قولا على نظيرتها فيبقى فى كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقا بين الصورتين و يقرر كل نص على مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف فى ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا سهو منه لان الخلاف فى ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل بالتخريج لاقول عنده حتى يقال ينسب أولا ينسب فلا وجه لجعل مخالفته منشأ للخلاف فى جواز النسبة فتأمل انتهى (وأقول) أراد ببعض الشارحين الزركشى وعبارته بعد ذكره نحو ماذكره الكورانى قبل نقله عنه مانصه والغالب فى مثل هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج بل ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقا بينهما يستند اليه وهذا هو منشأ الخلاف فى ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان ماقاله مماذكر سهو مبنى على ان المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ماذكره من الخلاف فى التخريج ومنعه وليس كذلك بل هو استخراج الفارق المفهوم من قوله و يستخرج فارقا بينهما ووجه كونه منشأ الخلاف المذكور ان المانع من النسبة سنده احتمال فرق الشافعى بين المسئلتين لوروجع فيهما والمجوز نظر الى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سند المانع استخراج الفارق بل احتمال الاستخراج وأيضا فقد يطبقون على التخريج والخلاف المذكور بحاله (قلت) المراد احتمال الاستخراج وامكانه أو ملاحظته فالاشارة على حذف المضاف اى واحتمال أو ملاحظة هذا غاية مافى الباب ان فى العبارة مسامحة لايتحاشون عن امثالها (قوله ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق) اعلم ان الذى تقرر فى كتب فروع الشافعية ككتب الرافعى والنووى ان الطرق اختلاف الاصحاب فى نقل المذاهب عن الشافعى أو عمن تقدمهم من أصحابه وقول المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالاول أعنى اختلافهم فى نقل المذهب عن الشافعى لان النص فى اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعى وكذا قول الشارح وهى اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك فنهم من يقرر النصين الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعى ووجه اقتصار المصنف والشارح على الاول ان كلامهما فى بيان احوال اقوال المجتهد وحينئذ فينبغى ان يكون تقديم المعمول فى قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر اوهو للحصر الاضافى اى تنشأ الطرق عند تعارض النصين المذكور لاعند عدم تعارضهما (قوله أى من النصين الخ) تفسير لقوله ومن معارضة نص الى آخره (قوله وهى اختلاف الاصحاب) الظاهر ان فيه مسامحة وان الطرق ليست نفس الاختلاف بل ملزومه من الاقوال والمذاهب المختلفة (قوله والترجيح تقوية احدى الطريقين) اى الدليلين الظنيين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله بوجه مماسيأتى) اعترضه

عن الحكم برجحان واحد منهما (وان لم يعرف للمجتهد قول فى مسئلة لكن) يعرف له قول (فى نظيرها فهو) أى قوله فى نظيرها (قوله المخرج فيها على الاصح) أى خرجه الاصحاب فيها الحاقا لها بنظيرها وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لوروجع فى ذلك (والاصح) على الاول (لا ينسب) القول فيها (اليه مطلقا بل) ينسب اليه (مقيدا) بانه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص وقيل لاحاجة الى تقييده لانه قد جعل قوله (ومن معارضة نص آخر للنظير) بان ينص فيما يشبهه على خلاف مانص عليه فيه أى من النصين المتخالفين فى مسئلتين متشابهتين (تنشأ الطرق) وهى اختلاف الاصحاب فى نقل المذهب فى المسئلتين فنهم من يقرر النصين فيهما و يفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الاخرى فيحكى فى كل قولين منصوصا ومخرجا وعلى هذا فتارة يرجح فى كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى احداهما نصها وفى الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها (والترجيح تقوية احدى الطريقين) بوجه مماسيأتى

الكمال بانه فيه دضار لانه مخل بانعكاس التعريف اذ يقتضى انه لاترجيح الا بما سيأتى من وجوه الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة فيما سيأتى كما صرح به المصنف قبيل الكتاب السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله بما سيأتى شامل لما اشار اليه المصنف بقوله آخر الباب والمرجحات لاتنحصر ومثارها غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بما سيأتى ما سيأتى تفصيلا وما سيأتى اجمالا ولاضرورة الى قصره على الاول الذى هو مبنى الاعتراض فتأمله فانه فى غاية الحسن واللطف (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليظهر ارتباطه بما قبله (قوله ولاترجيح فى القطعيات لعدم التعارض) فيه أمران * الاول قال الكورانى قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لايكون فى القطعيات لعدم التفاوت فى العلوم بل ان تعارض نصان وعلم التاريخ فالمتأخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض القابل للترجيح والا فالنسخ لايمكن بدون التعارض انتهى (وأقول) أما قوله فقول المصنف لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن أن يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا اذ التعارض حقيقة فى نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع تعدده فى النسخ كما لايخفى فليتأمل وأما قوله لعدم التفاوت فى العلوم ففيه بحثان * أحدهما ان عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انها متفاوتة كما تقرر فى محله فلا يحسن بناء هذه المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق * والآخر أن مفهوم قوله لعدم التفاوت فى العلوم ان تفاوتها يقتضى التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لايقتضى التعارض ولاعدمه وقد يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها ينافى تعارضها وتفاوتها لاينافيه فليتأمل * والثانى قال الصفى الهندى ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل فى الاذهان فانه قد يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح فى احدهما وان كان يعلم ان احدهما فى نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لايجوزان يتطرق الترجيح اليها بناء على هذا التعارض كما فى الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون متعادلة فى نفس الامر بل لايتصور جريان الترجيح فى المتعادلتين فى نفس الامر والا لم تكن متعادلة انتهى وقد يشير اليه قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اذ اجتماع المتنافيين انما يلزم تعارضهما فى نفس الامر لافى الاذهان ففيه تصدير المسئلة بالتعارض فى نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الاذهان والا لم يحسن اقتصاره على ذلك التصوير وقد يجاب بانهم انما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الاذهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها فليتأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى ورجوعه الى ماذكره وصريح ماذكره المحشيان لكنه كما لايخفى خلاف المفهوم من صنيع الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف نفى التعارض بين القطعيات وصور قوله والمتأخر بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص القطعيات وفرض الكلام فى غيرها أو فى الاعم فليتأمل (قوله وان نقل المتأخر بالآحاد الى آخره) هو مبالغة فى المعنى على ماقبله قال الكورانى شرحا لذلك مانصه فان نقل تأخر القطعى

فيكون راجحا (والعمل بالراجح واجب) بالنسبة الى المرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعيا أو ظنيا (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (الامارجح ظنا) فلا يجب العمل به (اذ لاترجيح بظن عنده) فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح (و) قال أبو عبد الله (البصرى ان رجح أحدهما بالظن فالتخيير) بينهما فى العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعا (ولاترجيح فى القطعيات لعدم التعارض) بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم (والمتأخر) من النصين المتعارضين (ناسخ) للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبرا بشرط النسخ (وان نقل المتأخر بالآحاد عمل به لان دوامه) بان لا يعارض (مظنون) والبعض هم احتمال بالمنع

لان الجواز يؤدى الى اسقاط المتواتر بالآحاد فى بعض الصور (والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فاذا كثرت أدلة احد المتعارضين أو وافقه أو كثرت رواته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينتين (و) الاصح (ان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما)

بطريق الآحاد يعمل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمتقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخر آحادا لانه يفضى الى اسقاط المتواتر بالآحاد فالجواب بان الناسخ قطعى المتن غايته ان المتأخر ظنى وبذلك لم يصر النص ظنيا مع اجماع الصحابة فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد فى المتأخر وأما ذلك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل فى الجواب ولا منعه أحد انتهى (وأقول) ما زعمه من ان تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبنى على ان الضمير فى دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان وافقه عليه شيخ الاسلام بل هو للمتقدم وفاقا للكمال والمعنى ان الذى يرفع بالمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مظنون لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر بالآحاد لان الدوام غير متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور بهذا فى غاية الظهور على أن اندفاعه ممكن أيضا مع كون الضمير للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مظنون أيضا أى كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال فى دفع أحدهما بالآخر وأما ما أشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من انه أشار بقوله لان دوامه أى المتأخر مظنون الى ان الاصل عدم طرو معارض له ففيه نظر لان دوام المتقدم المظنون ان لم يكن معارضا طارئا كان معارضا مقارنا * (تنبيه) * عبارة الكورانى تدل على ان قول المصنف وان نقل التأخر بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مبالغة على قوله والمتأخر ناسخ الذى هو من فروع قوله ولا ترجيح فى القطعيات على ما تقرر فيه وفى بعض النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار فى موضع الاضمار وعدم مناسبته السياق الا أن يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فليتأمل (قوله لان الجواز يؤدى الى اسقاط المتواتر بالآحاد فى بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب فى حاشيتين معناهما واحد لفظ احداهما ما صورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طريقه الآحاد ومع ذلك ينسخ فالخبر الآحاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذى أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن يبقى الكلام فى قوله بعض الصور ما معناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبر الآحاد انتهى ثم بينه فى حاشية ثالثة لفظها ما صورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش معناهما واحد ثم ظهر لى خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر أحدهما آحادا يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالآحاد المثبتة للتأخر وقوله فى بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد رواية فلا يؤدى هذا الحكم الى القول به لان الآحاد هنا من حيث التأخر فقط وهناك من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ فى الاول أن يقول به فى الثانى فصح قوله فى بعض الصور اذ لو أسقطها شمل ذلك هذا مراده ان شاء الله تعالى وأما على الفهم الذى سطر فى الحاشية السابقة فانه يضيع فيه قوله فى بعض الصور انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فيه أمران * الاول انه قد يقال هلا أخر ذلك الى المسئلة الآتية المعقودة لبيان المرجحات فانه من جملة المرجحات والثانى انه سكت عما لو تعارض كثرة الادلة وكثرة الرواة فما المقدم منهما ولا يبعد ان المقدم كثرة الادلة (قوله وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما) فيه أمران * الاول ان المراد

بترجيح الآخر عليه وقيل لا فيصار الى الترجيح مثاله حديث الترمذى وغيره أيما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث أبى داوود والترمذى وغيرهما لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب الشامل للاهاب المدبوغ وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين وروى مسلم الاول بلفظ اذا دبغ الاهاب فقد طهر (ولو) كان أحد المتعارضين (سنة قابلها كتاب) فان العمل بهما من وجه أولى (ولا يقدم) فى ذلك (الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما) فزاعم تقديم الكتاب استند الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله تعالى فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى رسول الله بذلك رواه أبو داوود وغيره وزاعم تقديم السنة استند لقوله تعالى لتبين للناس مثاله قوله صلى الله عليه وسلم فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته رواه أبو داود وغيره مع قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الى قوله أو لحم خنزير فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر الى الاذهان جمعا بين الدليلين (فان تعذر) العمل بالمتعارضين اصلا

بالاولوية هنا الاحقية بمعنى الاستحقاق والوجوب * والثانى قال الكورانى ولو قدم هذا البحث على المسئلة السابقة كان اولى كما لا يخفى لان الترجيح بالادلة وكثرة الرواة انما يكون اذا تعذر الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف ان فى هذا البحث تقييدا للمسئلة السابقة لان الغاء احدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال محل الترجيح اذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكفى تعذر العمل من بعض الوجوه مع امكان العمل من بعضها كما قد يتوهم وشان التقييد ان يتأخر كما ان فيه توطئة للمسئلة الآتية وهى قوله فان تعذر الخ وشأن التوطئة ان يليها الموطأ له وأما قوله ولو سنة الخ فهو من تتمة التوطئة ففى ايراد هذا البحث فى هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما على وجه أخصر وأتم فما فعله المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه به فان شرط النسخ عدم امكان الجمع (قوله فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ) فيه أمران * الاول انه ينبغى ان محله اذا قبلا النسخ والاقياس قول المصنف الآتى فى جهل التاريخ هو التخيير ثم رأيت الامام الرازى وغيره كالصفى الهندى صرحوا بالتقييد وجعلوا الحكم عند عدم قبول النسخ التساقط والرجوع الى دليل آخر وجزم بذلك الاسنوى ونقله عن الامام فقال فاما القسم الاول وهو أن يكونا متساويين فى القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها ان يعلم ان احدهما متأخر الورود عن الاخر ويعلم أيضا تعيينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين اومظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة قال فى المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن أى كصفات الله تعالى كما قاله النقشوانى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى ولا اشكال فى ذكره القطعيين هنا وان أريد القطعيان بحسب السند والدلالة جميعا لان التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيات وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت شيخ الاسلام أيضا قال ما نصه ثم ظاهر ان محل ذلك اذا قبل المتقدم النسخ والا فان كان أحدهما قطعيا والاخر ظنيا قدم القطعى أو ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الاول لسبقه وعدم قبوله النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع الى دليل آخر بان محل ما تقدم اذا تعذر الترجيح وعلى هذا فيزاد على قوله طلب الترجيح انه ان تعذر الترجيح رجع الى غيرهما فان تعذر الرجوع لغيرهما فيحتمل التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم الاول الخ فقد أورده النقشوانى على الامام فقال قوله اذا كان مدلولهما غير قابل للنسخ يتساقطان ويرجع الى دليل آخر لا يستقيم بل يمتنع العمل بالمتأخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود المتأخر لعدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافى وأقره وفيه نظر لوجود التعارض فلا مزية للمتقدم بمجرد تقدمه فليتأمل * والثانى ان ظاهره انه لا فرق فى النسخ عند علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين امكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد لا يقال لا حاجة الى ذلك لان فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الا مع تعذر الترجيح اذ معه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لانا نقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء احدهما أى ترجيح الاخر عليه وحينئذ فتعذر

العمل

(وعلم المتأخر) منهما فى الواقع (فناسخ) للمتقدم منهما (والا) أى وان لم يعلم المتأخر منهما فى الواقع (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما

العمل فى كلامه لايدل على تعذر الترجيح فليتأمل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أى وان لم يعلم المتأخر لا يخفى ان المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما اذا علم ان بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين المتأخر منهما وتارة لا وحينئذ يغاير قوله والا قوله الآتى وان جهل التاريخ لانه مصور بما اذا لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن كما فسره الشارح بذلك فليتامل (قوله والا رجع الى غيرهما) فيه أمور * أحدها ان المتبادر من قوله والا بعد قوله وعلم المتأخر المشعر بأن فرض المسئلة علم تأخر احدهما ولابد أن معناه وان لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا يغنى هذا عن مسئلة الجهل الآتية لتغايرهما كما تقدم وانما يرد من هذا ما يتناول صورة الجهل الاتية فيستغنى عن افرادها لان افرادها أبلغ فى بيانها وفى ذكر الاقسام متمايزة وهى ترتبهما وتقارنهما وجهل الامرين وبهذا يندفع ما أورده شيخ الاسلام * والثانى ان قوله والا ان أريد به نفى علم المتأخر مطلقا كما هو المتبادر لم يشمل ما لو علم ثم نسى مع ان حكمه كذلك ولا يبعد ان محل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر والا انتظرت وان أريد به نفى علمه على الاستمرار أى وان لم يعلم المتاخر علما مستمرا شمله كما يشمل ما لو علم التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الفاعل بل اشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر * والثالث انه هل المراد بغيرهما البراءة الاصلية كما تقدم عن الصفى الهندى وغيره فى قول الشارح فيرجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه نظر وقضية التوجيه السابق ثم ان المراد هنا الاعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هناك على ما سبق * والرابع ان قيل هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذر الجمع والترجيح قلت أما تعذر الجمع فهو فرض المسئلة كما يفيده قوله فان تعذر أى العمل لان تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع واما تعذر الترجيح فلم يتعرض له المصنف ولا الشارح واشتراطه هنا محل نظر وكذا يقال فى قوله الآتى وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما فهو مفروض فى تعذر الجمع كما يستفاد من قول الشارح فى توجيهه لتعذر العمل بواحد منهما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما واما اشتراط تعذر الترجيح أيضا فلم يتعرض له ايضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كالصفى الهندى صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوى عن الامام وأقره حيث قال الثانى ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به فى المحصول واليه اشار المصنف بقوله فان جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح ان كانا مظنونين انتهى كلام الاسنوى وانما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم للترجيح لكن استشكل النقشوانى عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساويا فى القوة فقد احتمل فى كل واحد منهما أن يكون ناسخا ان كان متأخرا وقد حكم فى هذا الاحتمال فى المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ههنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط تعين ههنا عملا بالموجب أو لا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط فى المعلومين مع ان طرح المعلوم اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح فى المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصا دون الآخر أو أحدهما أكثر قبولا للتخصيص

من الآخر لكثرة صوره أو لفظ التعميم فى احدهما لام التعريف وفى الآخر واو وجمع أو احدهما مذكور بها والآخر بكل ولفظ كل أقوى دلالة على العموم الى آخر ما أطال به ونقله عنه القرافى وأقره ويمكن ان يكون اعراض المصنف فى هذه المباحث عن التفصيل بين المعلوم وغيره لانه لافرق بينهما عنده بالنسبة للاحكام التى ذكرها والذى يظهر ان الترجيح داخل فى المرجوع الى غيرهما أوله حكمه لكن لو تعارضا بان وجد مرجح لاحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض لهما جميعا فينبغى النظر بين مرجحه الذى اقتضى قوته ومرجح أحدهما والتقديم بالاقوى منهما والرابع انه سكت عما ولم يوجد غيرهما مع انتفاء المرجح لاحدهما وقد ذكر الامام وغيره التخيير كما ترى لكن السابق الى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس انه ينبغى التأمل فى معنى الرجوع الى غيرهما فان ذلك الغير ان وافق أحدهما رجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح وان لم يوافق واحدا منهما فلا معنى للرجوع اليه دونهما لان الحاصل حينئذ ان هناك ثلاثة أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب بتصوير ذلك بما اذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضى تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير عنهما جميعا مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخا لهما أو كان قطعيا وهما ظنيان فيقدم عليهما وكذا يقال حيث قيل بالرجوع الى غيرهما كما فى قسم الجهل الآتى فليتأمل (قوله وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع الخ) فيه أمور * أحدها قال الكورانى وفى كلامه نظر من وجهين الاول ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور فى كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائما أحدهما متأخر الا انه ربما يجهل التاريخ * الثانى ان قوله ان تعذر الجمع فى التقارن والجهل مما لا وجه له لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر الجمع وتقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الاول فجوابه فى غاية الظهور وذلك لظهور ان التناقض انما يلزم اذا اتحد المتعارضان فى زمان النسبة ولهذا لما قال صاحب التنقيح واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه فى الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا التقارن فى زمان التكلم بالنسبة اليه تقدس وتعالى على الوجه المتصور فى حقه اذ لا يلزم عليه تناقض لانه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن فى النزول على النبى عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكر وان يراد به التقارن فى الورود أى الوصول الينا أى الى الطبقة الاولى منا الآخذين عنه عليه أفضل الصلاة والسلام ان تصور تقارن فى ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكر وان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم أو زمان النزول أو زمان الورود خصوصا فى الاخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد القائل الحادث ليس الا بمعنى التعاقب هذا ولعل الاسبق الى الفهم من كلامهم ان المدار فى التقارن بمعناه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للسنة على

(وان تقارنا) اى المتعارضان فى الورود من الشارع (فالتخيير) بينهما فى العمل (ان تعذر الجمع) بينهما (و) تعذر (الترجيح) بان تساويا من كل وجه فان امكن الجمع والترجيح فالجمع اولى منه على الاصح كما تقدم

زمان

زمان الورود أى التكلم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن القائل ان يقول ان التقارن
بين المتنافيين لا يلزم على الاطلاق ان يكون تناقضا محذورا لجواز ان يكون للتخيير بينهما أو
لحكمة أخرى فليتأمل (فان قلت) حمل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لان مقتضاه النسخ
والمصنف لم يذكره فى أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع ان مقتضاه ذلك بناء على اعتبار التراخى
فى النسخ كما اعتبره امام الحرمين فى الورقات وقال المولى سعد الدين التحقيق ان قيد التراخى
مما لا بد منه فى حقيقة النسخ وأما الوجه الثانى فقوله فيه لانه تقدم من كلامه الى آخره كأنه
يريد انه تقدم فى قوله والاصح ان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أى
بترجيح الآخر عليه فان مضمون هذا ان الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذى هو المراد بالعمل
بالمتعارضين ولو من بعض الوجوه والا فلم يتقدم ذلك فى غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو فى
غاية الظهور لمن تأمل ما تقدم من الباب وقوله فيصير تقدير كلامه الى آخره عليه منع ظاهر لان
هذه الصيرورة لا تتسبب على انه تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع
اذ ليس هنا مصير الى الترجيح بل يصير الى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على
ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع ان يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله فيصير
الى آخره لا يقال مراده ان ذكر الترجيح فى قوله فى الموضعين ان تعذر الجمع والترجيح يغنى عن
ذكر تعذر الجمع فيه لان الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لانا نقول هذا هوس ظاهر اما أولا فلا
نسلم اغناءه عنه هنا اذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح فى التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من
نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع اذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس امكان الجمع
مانع من الترجيح موجب لتعذره وأما ثانيا فسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضى ان يصير تقدير كلامه
ما زعمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل بل الصواب فى الاعتراض ان يجعل السبب فى ان يصير تقدير
كلامه ما ذكره قوله فان تعذر لانه بمعنى تعذر الجمع لان معنى تعذر العمل بهما ان لا يمكن الجمع
بينهما مطلقا وقد جعل مقسما لما بعد من قوله وعلم المتأخر وما عطف عليه فصار التقدير فان تعذر
العمل وتقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع وحاصل هذا فان تعذر الجمع فالتخيير ان تعذر الجمع لان
تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرر وأما ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سببية
له فى ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب ان مبنى هذا الاعتراض على جعل قوله وان تقارنا فى حيز
قوله فان تعذر فيكون معطوفا على قوله وعلم المتأخر وهو ممنوع بل يجوز ان يكون معطوفا على
جملة قوله فان تعذر الخ وحينئذ لا يكون فى حيز التعذر ولا يصير تقديره ما ذكر (فان قلت) فهلا
جعله فى حيز التعذر حتى يستغنى عن التصريح باشتراط تعذر الجمع فانه أخصر (قلت) لعله
ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالتصريح بالشروط لئلا يغفل عنها فتأمل * والامر الثانى ان المراد
التخيير فى العمل كما قيده به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجرى فيه ما تقدم فى الكلام على
قول المصنف فان توهم التعادل فالتخيير بينهما فى العمل * والامر الثالث ذكر الاسنوى فى هذا
القسم تفصيلا تبعا للمحصول وغيره حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد ذكره فى المحصول
فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
قال ولا يجوز ان يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح

ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم ككون أحدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا فالتخيير انتهى وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لا فرق بين المعلومين وغيرهما فى قبول الترجيح وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشوانى وغيره على انه لا مانع من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضر طرح المعلوم لان الطرح يرجع الى المدلول وهو ظنى لا معلوم فلا محذور وفيه فليتأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع الى غيرهما) ظاهره وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما اذا تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعليل الشارح بقوله لتعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر الترجيح فيه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما جميعا والعمل باحدهما بالترجيح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف الآتى ان تعذر الجمع والترجيح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الاصلية فان كان دليلا نقليا آخر سالما عن المعارضة مترجحا ٢ فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما (قوله والا تخير الناظر) لا يخفى ان التخيير فى صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ فى غاية البعد فليراجع *(تنبيه)* هل يختص الغير فى قوله هنا وفيما تقدم رجع الى غيرهما بالمعارض لهما جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والمتبادر من الرجوع الى غيرهما تساقطهما وذلك ينافى الترجيح ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع موافقة الغير لاحدهما وترجحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لاحدهما أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على ان المراد منه تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجيح على ما تقدم فى ذلك نظر (قوله فان كان احدهما اعم) هلا قال او مطلقا اذ سبق ايضا ان المطلق يحمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم ع وما يدانيا فيشمل المطلق (قوله مسئلة يرجح بعلو الاسناد وفقه الراوى الخ) أقول ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين مقابله ولم يتعرض للترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض ولما ذكر الصفى الهندى النوع الاول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بكثرة الرواة وعلو الاسناد وورع الراوى عقبه بقوله تنبيهان احدهما اعلم ان واحدا مما ذكرناه من التراجيح لو حصل فى مرتبة من مراتب الرواية اعنى الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجحا على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح وثانيهما انه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما بين كثرة الرواة مثلا وبين قوة عدالة الراوى وشهرتها فرب عدل اقوى فى النفس من عدلين فينبغى ان يعتمد المجتهد فى ذلك على ما يغلب على ظنه ولذلك اذا ظهرت عدالة راو بتزكية جمع قليل لكن بخبرة باطنه وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة فان الاول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وامثاله ظنه انتهى وقد ذكر الزركشى عند قول المصنف والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة كلاما عن امام الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما نصه ثم لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين

(وان جهل التاريخ) بين المتعارضين اى لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن (وأمكن النسخ) بينهما بان يقبلاه (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (والا) اى وان لم يمكن النسخ بينهما (تخير الناظر) بينهما فى العمل (ان تعذر الجمع) بينهما (والترجيح) كما تقدم فى المتقارنين هذا كله فيما اذا تساويا فى العموم والخصوص (فان كان احدهما اعم) من الآخر مطلقا او من وجه (فكما سبق) فى مسئلة آخر مبحث التخصيص فليراجع *(مسئلة يرجح بعلو الاسناد)* اى قلة الوسايط بين الراوى للمجتهد وبين النبى صلى الله عليه وسلم

٢ يتأمل ويراجع ويحرر بخطه

ثقة وروى الآخر جمع لاتبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الآخر فى الثقة والعدالة فهذه صورة أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة لاتبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصديق لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق انتهى ثم لماذكر المصنف النوع الثانى وهو الترجيح بعلم الراوى وفصله الى أقسام كثيرة قال *(تنبيه)* اعلم انه قد يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول فلا يجب القطع مطلقا برجحان النوع الاول على الثانى بناء على ان الورع فى هذا الباب أكثر اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لاتقبل روايته وفاقد العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان الظنون قد تختلف اذذاك فينبغى أن يعتمد المجتهد فى ذلك غلبة ظنه لاغير انتهى فليتأمل قوله بدليل ان فاقده لاتقبل روايته الا أن يريد بالورع ماينافى تركه القبول ثم بين النوع الثالث وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الاسناد ثم الخامس وهو الترجيح الراجع الى زمان الرواية والتحمل وفصل كلا الى أقسام كثيرة قال وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الانواع أو من الانواع التى يأتى ذكرها ينبغى أن يحكم المجتهد ظنه اذ التنصيص على جميعها مما يمتنع للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر مثل ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وفقه الراوى) أقول لايبعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالتى التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول فليتأمل (قوله ولو روى الخبر المرجوح باللفظ) قال شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون مايأتى وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا أخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيد ان معنى قوله فى الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا واذا كان من صرح بتزكيته مقدما على من هذا شانه فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالاولى بل ينبغى أن يكون من حكم بشهادته وعمل بروايته فى الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره ويؤديه بعد تفكر وتكلف لامن أخل بحفظ بعض المتن لانه سيأتى فى قوله والمشتمل على زيادة انتهى (أقول) لاحاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ مايشمل أيضا من لايقدر على التذكر ولا التادية بعد التفكر والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت شيخ الاسلام مثله بقوله كأن رواه بتلقين غيره له وفى شرح المنهاج للمصنف مانصه الرابعة عشر حفظ الراوى وقد أطلقه فى الكتاب وهو يحتمل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيهما أن يكون أحدهما أكثر حفظا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على الامر الاول

(وفقه الراوى ولغته ونحوه) لقلة احتمال الخطأ مع واحد من الاربعة بالنسبة الى واحد من مقابلاتها (وورعه وضبطه وفطنته ولو روى) الخبر (المرجوح باللفظ) والراجح بواحد مما ذكر بالمعنى (ويقظته وعدم بدعته) بان يكون حسن الاعتقاد (وشهرة عدالته) لشدة الوثوق به مع واحد من الستة بالنسبة الى مقابلاتها (وكونه مزكى بالاختبار) من المجتهد فيرجح على المزكى عنده بالاخبار لان المعاينة أقوى من الخبر (أو أكثر مزكين ومعروف النسب قيل ومشهوره) لشدة الوثوق به والشهرة زيادة فى المعرفة والاصح لاترجيح بها (وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته) فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته فى الجملة لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية (وحفظ المروى) فيقدم مروى الحافظ له على مروى من لم يحفظه لاعتناء الاول بمرويه (وذكر السبب) فيقدم الخبر المشتمل على السبب على مالم يشتمل عليه لاهتمام راوى الاول به

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزاد في كتابه أو ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة الى الاجازة فيقدم المسموع على المجاز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثاني (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأمن الاول من تطرق الخلل في الثاني (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان علي رضي الله تعالى عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكرا) فيقدم خبر الذكر على خبر الانثى لانه أضبط منها في الجملة (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني قال واضبطية جنس الذكر انما تراعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك فان كثيرا من النساء أضبط من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكر (في غير أحكام النساء) بخلاف احكامهن لانهن أضبط فيها (و) كونه (حرا) فيقدم خبره على خبر العبد لانه لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق (و) كونه (متأخر الاسلام) فخبره مقدم على خبر متقدم الاسلام لظهور تأخر خبره (وقيل متقدمه) عكس ما قبله لان متقدم الاسلام لاصالته فيه أشد تحرزا من متأخره وابن الحاجب جزم في هذا في الترجيح بحسب الراوي ثم بما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل (و) كونه

أيضا (فان قلت) يتكرر مع قوله الآتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بان مدار هذا الآتي على ما هو الشان والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الامر الاول فانه مفروض فيما اذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والآخر عن كتابة فليتامل (قوله والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران * الاول قال الكوراني لانه أي المعول على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيأ ما قاله نسيانا بعيد والكتاب يمكن أن يزاد فيه بخط شابهه وبهذا سقط ما يقال اذا كان الكتاب محفوظا عنده بخط ضابط هو أوثق من الحفظ واغا سقط لان حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جدا انتهى (وأقول) أشار بما يقال الى كلام للزركشي فانه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء الى أنه لا يحتج برواية من يعول على كتابه قال أشهب سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الاحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزاد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي اذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بخط ضابط أوثق من الحافظ وما ذكره من تطرق النقص للخط يعارض بتطرق النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متامل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه أما أولا فزعمه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جدا في حيز المنع بل هو كثير جدا وأما ثانيا فهب أن الامر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الامر القليل اذا تحقق لكونه قليلا بفرض تسليمه مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتامل والثاني أن ظاهر العبارة ان المراد من شانه الحفظ ومن شانه الكتابة فلو انعكس أمرهما في بعض الاخبار فكتبه الاول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله لانه أضبط منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبر انثى علمت اضبطيتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما اذا جهل الحال أما لو علمت أضبطية تلك الانثى فيقدم خبرها * واعلم ان قول المصنف هنا وذكرا وقوله الآتي وصاحب الواقعة متعارضان في تقديم الذكر على الانثى صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالاول خاص بتقديم الذكر على الانثى عام في كون الانثى صاحبة الواقعة أولا والثاني خاص بكون المقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكرا أو أنثى فان خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا في الانثى صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الاول بخصوص الثاني تقديمها على الذكر وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقديم الذكر عليها وقضية تمثيلهم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس ان المعتمد عندهم تقديم خبر الانثى اذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتامل (قوله قال واضبطية جنس الذكر الخ) قال شيخنا الشهاب ان كان مراده ان الاضبطية ثابتة لجنس الذكور وانها لا تراعى الا اذا ظهرت في الآحاد أي علمت بان اتصف بها راو ومثلا وان السبب في عدم اعتبارها الا كذلك وجود الاضبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كان مراد الاستاذ بالظهور في الآحاد الوجود في جميع الآحاد فلا ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل انه أراد به الوجود في غالب الآحاد ويمنع انه كذلك لكثرة تخلفه

(شحه لا بعد التكليف) لانه أضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مدلس) لان الوثوق به أقوى من الوثوق بالمدلس
المقبول وقد تقدم بيانه فى الكتاب الثانى (وغير ذى اسمين) لان صاحبهما يتطرق اليه الخلل بان يشاركه ضعيف
فى أحدهما (ومباشرا
لمرويه (وصاحب الواقعة
المرويه فان كلا منهما أعرف
بالحال من غيره مثال الاول
حديث الترمذى عن أبى
رافع انه صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة حلالا وبنى بها
حلالا قال وكنت الرسول
بينهما مع حديث الصحيحين
عن ابن عباس انه صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
محرم وفى رواية للبخارى
عنه تزوج ميمونة وهو محرم
وبنى بها وهو حلال وماتت
بسرف ومثال الثانى
حديث أبى داود عن ميمونة
تزوجنى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن حلال لان
بسرف ورواه مسلم عنها انه
صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال مع خبر ابن
عباس المذكور وروى
أبو داود عن سعيد بن
المسيب قال وهم ابن عباس
فى تزويج ميمونة وهو محرم
(وراويا باللفظ) لسلامة
المروى باللفظ عن تطرق
الخلل فى المروى بالمعنى
(و) كون الخبر (لم ينكره
راوى الاصل) كذا فى
المنهاج كالمحصول وهو من
اضافة الاعم الى الاخص
كمسجد الجامع وهى نادرة
لا يتبادر الذهن اليها ولو
قال فى راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله فى شرح المنهاج والمعنى ان الخبر الذى لم ينكره الراوى الاصل لراويه وهو شيخه
مقدم على ما انكره شيخ راويه بان قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوى (وكونه فى الصحيحين) لانه أقوى من الصحيح

فى الآحاد كثيرة تنافى الغلبة (قوله وكونه متاخر الاسلام) أقول فى الدر الفريد فى سياق النقل
عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف ما نصه قالوا وقال بعض أصحاب أبى
حنيفة لا يقدم بالتاخر لان المتقدم أيضا عاش حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى
المتاخر فى الصحبة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بان سماع المتاخر متحقق
التاخر وانما يؤخذ بالاحدث فالاحدث (قلت) وبما ذكروه وأجيبوا به يتبين لك ان صورة المسئلة
أن يعلم ان سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والا فلا يقدم انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعليل
الشارح بقوله لظهور تأخر خبره فانه يدل على عدم العلم بان السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع
لانه لا ينافى أن يشترط العلم المذكور الا ان العلم المذكور لا يستلزم تاخر خبره فانه قد يسمع بعد
الاسلام خبرا موجودا مع وجود الخبر الآخر أو قبله الا انه خلاف الظاهر فالشارح ادعى ان
الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافى اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالحاصل ان السماع
الذى تحققنا وقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لا دلالة قطعية فتامله
وكانهم احترزوا باشتراط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحمل قبل الاسلام ثم روى
بعده لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متاخرا عن رواية الآخر ففيه نظر وقد يقال يعارض
هذا التاخر كون التحمل حال الكفر الذى هو مظنة الخلل وفى شرح المنهاج للمصنف وسادسها
اذا حصل اسلام راويين وعلم ان أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فيرجح خبره على الخبر الذى
لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الاسلام أو بعده لانه أظهر تأخرا انتهى فليتامل (قوله ملاحظا
للجهتين الخ) أقول بهذا يندفع التناقض لكن يبقى بيان ان أى الجهتين أرجح ولا بد منه فانه
المقصود ويمكن أن يجاب بان ذلك من باب تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض وقد سبق
كلام الصفى عليه لا مع مقابله الذى الكلام فيه وفيه نظر (قوله لان صاحبهما يتطرق اليه
الخلل الخ) أقول عبارة الاسنوى وسبب مرجوحيته ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره
ممن ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل يسمى باحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه انه
يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس انتهى وفيه اشعار بان الكلام اذا لم
يتحقق ان المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل اما اذا تحقق انه هو بحيث زال الاشتباه
والاحتمال رأسا فلا يكون خبره مرجوحا اذ لا معنى لذلك حينئذ للقطع بانتفاء المحذور وانقطاع
الاحتمال وهو متجه جدا وبان صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف
ظاهر عبارة الشارح وقوله بان يشاركه ضعيف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشارك
بل احتمال وجوده كاف فان تيقن انتفاؤه فالوجه حينئذ انه لا يقدم خبر غير ذى الاسمين
فليتامل (قوله وراويا باللفظ) أقول قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولو روى المرجوح
باللفظ ولا اشكال لان هذا مفروض فى مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر
فتقدم رواية اللفظ وذاك مفروض فيما اذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكر معه مع مقابله
فيقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكر معه وان كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت
الرواية معه باللفظ وطريق ذلك ان هذا مخصوص بذاك لانهما من قبيل العام والخاص (قوله
وكون الخبر لم ينكره راوى الاصل) فان قلت لم قدر لفظ الكون هنا دون ما قبله قلت لدفع توهم ان

فى غيرهما وان كان على شرطهما التلقى الامة لهما بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبى الله صلى عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لان القول أقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لتطرق الخلل الى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى (لازائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصيح (على الاصح) وقيل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه الخلل ورد بانه لايبعد فى نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لايعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشتمل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير فى العيد سبعا مع خبر التكبير فيه أربعا رواهما أبو داود وأخذ بالثانى الحنفية تقديما للاقل والاولى منه للافتتاح (والوارد بلغة قريش) لان الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه الخلل (والمدنى) على المكى لتأخره عنه والمدنى ماورد بعد الهجرة والمكى قبلها (والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عما لم يشعر بذلك (والمذكور فيه الحكم مع العلة) على مافيه الحكم فقط لان الاول أقوى فى الاهتمام بالحكم من الثانى مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان نيط الحكم فى الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف فى الثانى

قوله ولم يذكره قيد فى قوله ور اويا الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعنى غير المدلس وما عطف عليه كانه والله أعلم لرجوع الجميع لشان الراوى فان قلت يرد أن الذى قبل غير المدلس صرح بذلك فى بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لشان الراوى أيضا قلت اذا تاملت ذلك وجدته انما صرح لمكان خلاف أو طول فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أى لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجهه به شيخ الاسلام كغيره وقد يؤخذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذى انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم ان الاحرام فى العمرة من الجعرانة أفضل منه من التنعيم تقديما لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولا الا انه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال انه انما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لانه افضل وقد حمل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقرر فى الفروع فليتامل (قوله والمدنى ماورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع فى الهجرة شمل ماورد بعد خروجه من مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر لتأخره عما ورد بمكة (قوله والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم) أى على ماليس كذلك قال الامام فخر الدين وماليس كذلك ينقسم الى قسمين أحدهما مايعلم من حاله انه ورد فى حال الضعف وثانيهما مالايعلم ذلك من حاله أيضا فتقديم ماعلم انه ورد فى حال القوة على الاول مسلم وعلى الثانى ممنوع ورده الصفى الهندى فقال وهو مندفع لان مايحتمل الراجح راجح على مالايحتمله ومايقطع برجحانه راجح على مايحتمله ومن هذا يعرف ان الثانى من القسمين راجح على الاول منهما انتهى ولايخفى ان تعليل الشارح بقوله لتاخره عمالم يشعر بذلك لايظهر فى القسم الثانى ان قدمناعليه أيضا فليتأمل (قوله والمذكور فيه الحكم مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الآتى والنهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان خص عموم كل بخصوص الآخر تعارضا فى الامر والنهى اذا كان الامر مع العلة كما فى المثال أعنى قول الشارح مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف فى كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث انه مقابله وماذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصفى الهندى عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى هذا المثال سياتى تقديم النهى على الامر فيحمل ذلك على الامر الذى ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرجحات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحمل ماياتى على النهى الصريح وما فى المثال اخبار عن النهى وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصفى الهندى تعرض له (قوله فحملنا النساء فيه على الحربيات) أقول لايقال هذا جمع بينهما بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما والكلام فى الترجيح الذى هو اعمال أحدهما والغاء الآخر لانا نقول هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عموما من وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا فى المرتدة فرجحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التى دل الثانى على منع قتلها ولزم من هذا الترجيح قصر الثانى على الحربيات فقد أشار بحمل الثانى على الحربيات الى تقديم الاول عليه فى المرتدات التى تعارضا فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا فى المرتدات وقد الغينا

علمنا النساء فيه على الحربيات (والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فيقدم على عكسه لانه ادل على ارتباط الحكم بالعلة من
عكسه قاله الامام فى المحصول (وعكس النقشوانى) ذلك معترضا على الامام قائلا ان الحكم اذا تقدم تطلب نفس
السامع العلة فاذا سمعتها
ركنت اليها ولم تطلب غيرها
والوصف اذا تقدم تطلب
النفس الحكم فاذا سمعته
قد تكتفى فى علته بالوصف
المتقدم اذا كان شديد
المناسبة كما فى والسارق
والسارقة الآية وقد لا تكتفى
به بل تطلب علة غيره كما فى اذا
قمتم الى الصلاة فاغسلوا
الآية فيقال تعظيما للمعبو
(وما فيه تهديد أو تأكيد)
على الخالى عن ذلك مثال
الثانى حديث أبى داود
وصححه ابن حبان والحاكم
على شرط الشيخين أيما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فنكاحها باطل مع
حديث مسلم الايم أحق
بنفسها من وليها (وما كان
عموما مطلقا على) العموم
(ذى السبب الا فى السبب)
لان الثانى باحتمال ارادة
قصره على السبب كما قيل
بذلك دون المطلق فى القوة
الا فى صورة السبب فهو فيها
أقوى لانها قطعية الدخول
عند الاكثر كما تقدم (والعام
الشرطى) كمن وما الشرطيتين
(على النكرة المنفية على
الاصح) لافادته للتعليل
دونها وقيل العكس لبعد
التخصيص فيها بقوة عمومها
دونه (وهى) تقدم (على الباقى) من صيغ العموم كالمعرف باللام أو بالاضافة لانها أقوى منه فى العموم اذ تدل عليه بالوضع
فى الاصح كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعرف) باللام أو الاضافة (على ما ومن) غير الشرطيتين

الثانى بالنسبة اليها فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو حقيقة
الترجيح (قوله قائلا لان الحكم اذا تقدم الخ) أقول لقائل أن يقول ان كان الوصف
ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر والا لم تركن تقدم أو تأخر اذ لا فرق بين اذا قمتم
فاغسلوا واغسلوا اذا قمتم فليتامل (قوله على ذى السبب الا فى السبب) أقول حاصله ان العام
ذا السبب يعمل بحكمه فى ذى السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكروا تقديم المطلق
على العام وعبارة الصفى الهندى والمطلق أولى من العام انتهى فيحتمل ان المراد انه يعمل
بحكم المطلق فى صورة لان المطلق يكتفى فيه صورة ما ويحكم للعام فيما عداها على قياس ما هنا
الا ان الصورة هنا معينة وهى صورة ذى السبب وهناك غير معينة فليراجع ولا يخفى ظهور
الفرق بين هذه المسئلة وما تقدم فى قوله وذكر السبب لان صورة ذاك ان الراوى ذكر السبب
وصورة هذا ان الخبر ورد على سبب خلافا لما قد يتوهم قبل التامل (قوله لافادته للتعليل)
أقول لا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم عليه فلعل الكلام حيث صلح له
فليتامل (قوله وهى) أى النكرة المنفية على الباقى أى من صيغ العموم قال الكورانى
مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لابد من هذا القيد للاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها
انتهى (وأقول) هذا التقييد الذى قاله ماخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله وهو أى الباقى
انما يدل عليه أى العموم بالقرينة اتفاقا (فان) قلت ما ذكره من ان الباقى انما يدل عليه بالقرينة
اتفاقا ينافيه ما قرره العضد ان الصيغ المخصوصة حقيقة فى العموم عند الاكثر وقيل فى
الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف فى مبحث العام من ان
الحكم فى العام على كل فرد مطابقة وان تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص وقيل
للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف (قلت) لا نسلم المنافاة أما على انها مشتركة أو حقيقة فى
الخصوص فلا اشكال فى احتياجها فى الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشترك على
المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازى مشروط بالقرينة كما تقرر فى محله
وكذا على الوقف كما هو ظاهر وأما على انها حقيقة فى العموم دون الخصوص فلأن اللفظ قد
يشتهر ويكثر استعماله فى معناه المجازى حتى يعارض المعنى الحقيقى بل قد لا يتبادر منه
الا المعنى المجازى ولا شبهة فى احتياجه حينئذ فى ارادة معناه الحقيقى الى القرينة وهذه الصيغ
كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها فى الخصوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما بل
كلام أهل المعانى وأهل النحو والوضع قاطع بان استعمال نحو اسم الجنس المعرف بأل
والموصول والمضاف لمعرفة فى المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع
ما أطنب به ههنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب نعم ينافى ذلك فى المعرف باللام أو الاضافة الى
معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من حمله على العموم ما لم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرافه
عند الاطلاق للعموم وهذا ينافى الاحتياج الى القرينة الا أن يمنع المنافاة بانه اذا لم يتحقق عهد
للعموم بشرط القرينة فان تحقق عارضها وصرفه الى المعهود ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان
ما ذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على ان الصيغ مشتركة أو حقيقة فى
الخصوص (فان قلت) قوله اذ تدل عليه بالوضع وهو انما يدل عليه بالقرينة يدل على انه لا بدل

كالاستثنائها منهين لانه أقوى منهما فى العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دونهما على الراجح فى كل كما تقدم (والكل) أى الجمع المعرف وماومن (على الجنس المعرف) باللام أو الاضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ماومن فلا يحتملانه والجمع المعرف فيبعد احتماله له (قالوا ومالم يخص) على ماخص لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول قال المصنف كالهندى (وعندى عكسه) لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره (والاقل تخصيصا) على الاكثر تخصيصا لان الضعف فى الاقل دونه فى الاكثر (والاقتضاء على الاشارة والايماء) لان المدلول عليه بالاول مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة وبالثالث مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالثانى غير مقصود كما علم ذلك فى محله فيكون الاول أقوى (ويرجحان) أى الاشارة والايماء (على المفهومين) أى الموافقة والمخالفة لان دلالة الاولين فى محل النطق بخلاف المفهومين (والموافقة على المخالفة) لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول (وقيل عكسه) لان المخالفة تفيد تاسيسا بخلاف الموافقة (والناقل عن الاصل) أى البراءة الاصلية على المقرر له (عند الجمهور) لان الاول فيه زيادة على الاصل بخلاف الثانى وقيل عكسه بان يقدر تاخر المقرر للاصل ليفيد تاسيسا كما افاده الناقل فيكون ناسخا له مثال ذلك حديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الترمذى وغيره مع حديث الترمذى وغيره

فى

أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره عليه وضوء قال لا انما هو بضعة منك (والمثبت على النافى) لاشتماله على زيادة علم وقيل

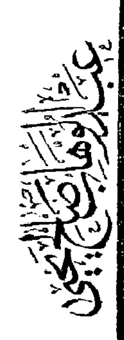
بالوضع وذلك ينافى كونه للعموم حقيقة (قلت) مراده أنها تدل بمجرد الوضع وهو انما يدل بالقرينة مع الوضع ويحتمل بناؤه على ان الباقى مجاز فى العموم فلا اشكال (قوله لان المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة) أقول فيه نظر بل كل منهما يفيد التاسيس غاية الامر ان ماتفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وماتفيده الموافقة موافق له ثم رأيت الكورانى قال والحق ان هذا كلام فاسد لان كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى ويمكن أن يجاب بان المراد ان الموافقة تفيد تأكيدا باعتبار النوع فان نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذى افاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الاتلاف فى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما بخلاف المخالفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة فى السائمة فانه غير نوع عدم الوجوب فى المعلوفة فى خبر فى السائمة الزكاة وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الاشكال والله أعلم (قوله والمثبت على النافى) أقول تميز هذا عما قبله ظاهر لان حاصل ذاك ان حكم أحد الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا ان أحد الخبرين نسب صدور شئ كالصلاة فى الكعبة الى الشارع مثلا والآخر نفى صدوره عنه والتمايز بين هذين الحاصلين فى غاية الظهور الا ان الحاصل الثانى صادق اذا كان الاثبات مقررا للاصل والنفى ناقلا عنه فيخص الحاصل الاول بهذا ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر مايوافق هذا (قوله والامر على الاباحة) قد يقال يغنى عن هذا وعن قوله الآتى والحظر على الاباحة وقوله والندب على المباح قوله السابق والناقل عن الاصل اذ فى كل من الوجوب والحظر والندب نقل عن الاصل بخلاف الاباحة المقابلة لهذه الثلاثة فانها على وفق الاصل ويمكن أن يجاب بان افراد هذه الصور مع اندراجها فيما ذكر لامتيازها بخصوصيات كالخلاف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الاصل لمدارك خاصة (قوله للاحتياط بالطلب) أى لان ذلك الفعل ان كان واجبا فى تركه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر فى تركه (قوله والخبر على الامر والنهى) أقول ظاهره ان الخبر وان كان أمرا فى المعنى يقدم على النهى وعليه فعلل ماسبق من تقديم النهى على الامر فى غير الخبر (قوله لان الطلب به) أى بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقق وقوعه اى وقوع الطلب أقوى منهما وذلك لان الخبر يقتضى ثبوت مدلوله فى الواقع ويكون هو حكاية عنه (فان قلت) هذا فى خبر لم يرد به الانشاء أما ما اريد به ذلك كما هنا فلا (قلت) أما أولا فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أى كان تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر اذ لا يعبر بصيغة الخبر الا عما هو بمنزلة المحقق الثابت او عما جعل بمنزلته لشدة قربه من الوقوع حتى كانه وقع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الاخبار الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للانشاء (فان قلت) يلزم من بقائها على الخبرية الخلف (قلت) انما يلزم اذا أخذت على ظاهرها أما اذا حملت على ماهو بمعنى الطلب فلا مثلا والوالدات يرضعن أولادهن الآية ان بقى على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف وان أبقى عليها وجعل بمعنى يطلب منهن الارضاع فلا وكذا لا يمسه الا المطهرون ان ابقى على خبريته وحمل على الظاهر لزم الخلف وان جعل معناه لا يباح مسه شرعا الا للمطهرين أو لا يستبيح شرعا مسه الا المطهرون فلا فتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله وقوعه أى الخبر بمعنى المخبر به كما ان ضميره عائد اليه لكن بالنظر الى صيغته ولفظه ثم انظر مامعنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستعملا

عكسه لاعتضاد النافى بالاصل (وثالثها سواء) لتساوى مرجحيهما (ورابعها) يرجح المثبت (الا فى الطلاق والعتاق) فيرجح النافى لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى يرجح ٢٢٣ المثبت لهما على النافى لهما (والنهى على الامر) لان الاول لدفع المفسدة والثانى لجلب المصلحة والاعتناء بدفع المفسدة أشد (والامر على الاباحة) للاحتياط بالطلب (والخبر المتضمن للتكليف (على الامر والنهى) لان الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منهما (وخبر الحظر على) خبر (الاباحة) للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفى الحرج (وثالثها سواء) لتساوى مرجحيهما (والوجوب والكراهة على الندب) للاحتياط فى الاول ولدفع اللوم فى الثانى (والندب على المباح على الاصح) للاحتياط بالطلب وقيل عكسه لموافقة المباح للاصل من عدم الطلب وليس فى هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة تكرار لان المراد بالامر فيه الايجاب لا الطلب وهما خلاف فى حقيقته تقدم فى مسئلة جائز الترك (ونافى الحد) على الموجب له لما فى الاول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ما جعل عليكم فى الدين من حرج (خلافا لقوم) وهم المتكلمون فى ترجيحهم الموجب لافادته التأسيس بخلاف النافى (والمعقول معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الانقياد وأفيد بالقياس عليه (والوضعى على التكليفى فى الاصح) لان الاول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثانى وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفى دون الوضعى (والموافق دليلا آخر)

فى الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ضمير وقوعه للخبر بمعنى المخبر به فلا يظهر عليه التعليل بقوله لتحقق وقوعه الا ان أريد بالمخبر به هو الطلب فتأمله (قوله والحظر على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهة كما صرح به الاسنوى فانه قال الثانى الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره فى تعارض الامر فيما مر والندب فيما يأتى مع الاباحة والقياس مجيئه فيهما ويحتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكروا نظير الثانى فى تعارض الامر فيما مر والقياس مجيئه فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق للاباحة فى عدم المنع من الفعل بخلاف النهى (قوله ولدفع اللوم فى الثانى) قال شيخنا الشهاب هذا صريح فى أن اللوم يثبت فى المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه يلام قطعا على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يصل الى المعاقبة واللوم لا ينحصر فى المعاقبة بل هو أعم منها (قوله وليس فى هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لكن لا يخفى ان تقديم الايجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففى ذلك تكرار من هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على الندب المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح باللازم من التكرار القبيح بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المقدم على المقدم على شئ مقدم على ذلك الشئ (قوله ونافى الحد) حكمة المستثنى من تقديم المثبت وجه بامور منها ان الحد يدرأ بالشبهة كما صرح بذلك فى المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما فى الاول من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا موجود فى الحظر والاباحة وقد يجاب بانه لوحظ مع هذا التوجيه نظر الشارع الى درء الحدود وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصا ان وافق الترك غرض النفس كما يتفق فى بعض المنهيات (قوله لافادته التاسيس الخ) أى لان الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفى فانه مستفاد منها ويجاب بان النفى الشرعى غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ لا يتصور التعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل المعنى من أحد الخبرين صار معقولا مطلقا فلا يتصور أن يكون معقولا فى أحدهما غير معقول فى الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بنحو ان يقال لا يلزم زيدا فى حالة كذا الا كذا ويذكر أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا فى حالة كذا يعنى الحالة المذكورة الا كذا ويذكر شئ آخر غير معقول المعنى فليتامل (قوله والوضعى على التكليفى) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعيا والآخر تكليفيا وقد يتصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلا على كون شئ شرطا لكذا مثلا والخبر الآخر على النهى عن فعله فى كل حالة (قوله والموافق دليلا آخر) أقول من الدليل الآخر القياس وعبارة الصفى الهندى أن يكون احد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو اجماع او قياس

انتهى وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الادلة وهو يفيد انه لو تعارض نص وقياس مع نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس وقد يقتضي ذلك ان النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لمرجح من خارج وهذا يعارض مادل عليه كلام المحشين في فساد الاعتبار من ان النص مع القياس يقدم على النصين فليحرر (قوله وهذا داخل في قوله فيما تقدم الخ) قال شيخ الاسلام يمنع بان ذاك فيما اذا حصلت الموافقة لكل من الدليلين وكانت في أحدهما اكثر وهذا فيما اذا حصلت لاحدهما فقط بقرينة حكاية الخلاف في ذاك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا توطئة انتهى (وأقول) فيه نظر لانه ان أراد ان العبارة السابقة لا تشمل ماهنا فممنوع أو ان المراد بها غير ماهنا فلا دليل عليه فان استدل بحكاية الخلاف هناك لاهنا ففيه ان ذاك لا يدل على عدم ثبوته ههنا وانما تركه لان ماهنا توطئة لا مقصود ثم رأيت تقريرهم في المحلين كالصريح في أن المراد في المحلين واحد فانظر قول الصفي المسئلة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما الى أنه يجوز الترجيح بكثرة الادلة خلافا للحنفية ومن جملة صور المسئلة ترجيح الخبر بكثرة الرواة لنا وجوه الى ان قال وثانيها ان مخالفة الدليل خلاف الاصل فكان تكثيرها اكثر مخالفة للاصل فاذا وجد دليلان في أحد الجانبين وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر مخالفة للاصل من مخالفة الدليل الواحد فكان اكثر محذورا منه فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل لجاز ترك الدليلين وحينئذ يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور من غير سبب ولا معارض وانه ممتنع وثالثها اذا حصل التعارض بين دليلين ودليل فالعقلاء يوجبون الاخذ بموجب الدليلين حتى ان من عدل عنهما وأخذ بموجب الدليل الواحد سفهوا رأيه واستقبحوا تصرفه وبين ذلك الى ان قال واذا كان كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال المسئلة السادسة في ترجيح الخبر بالامور الخارجية وهو من وجوه احدها ان يكون احد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة او اجماع او قياس أو عقل او حس او غيرها من المدارك والآخر غير موافق لشيء منها فالموافق اولى وقد تقدم تقريره انتهى فقوله في المسئلة الخامسة فاذا وجد دليلان الخ ثم قوله اذا حصل التعارض بين دليلين ودليل الى آخره صريح أو كالصريح في شمول ماتقدم لما هنا واحالته في المسئلة السادسة بقوله وقد تقدم تقريره على ماتقدم أي في الخامسة كالصريح في ان المراد فيهما واحد واجاب الكوراني بان ذاك في الحكم وهذا في الخبر انتهى ولا يخفى مافيه خصوصا مع ماعلمته من تقرير الائمة (قوله وذكر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بانه لو حذفت التوطئة هنا لاستغنى عنها بان يقال والموافق مرسلا الخ انتهى ويجاب بانه لا يشترط في التوطئة التوقف عليها بل يكفي المناسبة واللياقة فان ذكر الشيء يؤنس بذكر مجانسه (قوله وكذا الموافق مرسلا أو صحابيا او اهل المدينة او الاكثر) أقول لو تعارضت هذه الامور فيتجه ان يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لان المرسل عنده أقوى بدليل انه احتج به اذا عضده مسندا أو غيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقا وان يقدم عمل الاكثر على عمل اهل المدينة واما غير الشافعي ممن يحتج بالمرسل مطلقا وبقول الصحابي فيتجه أن يقدم عنده المرسل ثم قول الصحابي لان المرسل عنده حجة مطلقا وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى

على مالم يوافقه لان الظن في الموافق أقوى وهذا داخل في قوله فيما تقدم والاصح الترجيح بكثرة الادلة وذكر توطئة لما بعده (وكذا) الموافق (مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الاكثر) من العلماء على مالم يوافق واحدا مما ذكر (في الاصح) لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة (وثالثها في) موافق الصحابي (ان كان) أي الصحابي (حيث ميزه النص) أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه (كزيد في الفرائض) ميز فيها بحديث أفرضكم زيد وقد تقدم (ورابعها ان كان) أي الصحابي (أحد الشيخين) أبي بكر وعمر (مطلقا



وقيل الا ان يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام أو زيد فى الفرائض ونحوهما) اى نحو معاذ وزيد كعلى فى القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فمعاذ كر وهو حديث أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم على (قال الشافعى) رضى الله تعالى عنه (و) يرجح (موافق زيد فى الفرائض فمعاذ) فيها (فعلى) فيها (ومعاذ فى أحكام غير الفرائض فعلى) فى تلك الاحكام يعنى ان الخبرين المتعارضين فى مسئلة فى الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى والمتعارضين فى مسئلة فى غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق فقول الصادق فيه افرضكم زيد على عمومه وقوله واعلمكم بالحلال والحرام معاذ يعنى فى غير الفرائض وكذا قوله واقضاكم على يعنى فى غير الفرائض واللفظ فى معاذ اصرح منه فى على فقدم عليه فى الفرائض وغيرها (والاجماع على النص) لانه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص (واجماع الصحابة على) اجماع (غيرهم) كالتابعين لانهم اشرف من غيرهم

(قوله وقيل الا ان يخالفهما معاذ فى الحلال الخ) أقول فيه امران * الاول انه يوجب صعوبة القول الاول الذى صححه المصنف مع فرض المسئلة لانه فرض المسئلة فى ان احد الخبرين وافقه صحابى والآخر لم يوافقه صحابى بدليل قول الشارح على مالم يوافق واحدا مما ذكر ومقتضى هذا القيل المذكور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابى وان كان أحد الشيخين وقد خالفه معاذ الى آخره مع انه اذا خالفه معاذ كان أعنى معاذا موافقا للقول الآخر فيكون كل خبر وافقه صحابى وذلك خلاف فرض المسئلة * وثانيهما انه لا افصاح فيه بانه اذا خالف أحد الشيخين معاذا الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر ان المراد الثانى وهو المفهوم من قوله لان المخالف لهما ميزه النص لظهور ان المميز أرجح والموافق لما يأتى عن الشافعى (قوله قال الشافعى الخ) * أقول فيه أمران الاول ان قضية هذا المنقول عن الشافعى واطلاقه تقديم كل من زيد فمعاذ فعلى فى الفرائض على غيره وان تعدد او كان الشيخين بل او كان بقية الصحابة وتقديم معاذ فعلى فى غير الفرائض على غيرهما وان تعدد وكان الشيخين أو بقية الصحابة وفيه وقفة اذا كان الغير الشيخين بقية الصحابة أونحوها * والثانى ان شيخ الاسلام صور ذلك بما اذا وافق كل من الدليلين صحابيا وقد ميز النص أحد الصحابيين فيما فيه الموافقة من أبواب الفقه قال فهذه غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه أمران * الاول انه شامل للاجماع السكوتى وهو مشكل لانه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم النص عليه فالمتجه استثناؤه وجواز مخالفته الى العمل بالنص والثانى انه شامل أيضا لما اذا علم دليل المجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه وهو أيضا مشكل اللهم الا ان يلتزم تقديم النص فى هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الاجماع بغيرها أو يلتزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرع على انتفائه (قوله واجماع الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما الشيخ الاسلام قال ما نصه أى وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا قال الصفى الهندى تبعا لابن الحاجب هذا انما يتصور فى الاجماعين الظنيين لا فى القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا فى القطعى والظنى اذ القطعى مقدم على الظنى مطلقا وظاهر ان وجود الظنيين انما يتصور عند غفلة المجمعين ثانيا عن الاجماع الاول والا لم يجز لهم ان يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويحتمل جوازه بلا غفلة اذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الاولين ويكون هذا مقيدا لقولهم لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أى وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا فقد يقال ان أخذ بعمومه اشكل اذ لا حاجة حينئذ لقول المصنف والاجماع المنقرض عصره اذ من لازمه تقدم أهله على أهل الاجماع الذى لم ينقرض عصره والتقدم كاف فى الترجيح لشرف المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وان اشتركا فى انقراض عصرهما يقتضى هذا الكلام ويجاب اما أولا فبأنه لم يرد ان هذه الزيادة داخلة فى كلام المصنف بل انها موافقة له فى الحكم واما ثانيا فعند تراخى الاعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه فيحتاج حينئذ الى الترجيح بالانقراض واما قوله قال الصفى الهندى تبعا لابن الحاجب هذا انما يتصور فى الاجماعين الظنيين لا فى القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يتعلق به عند

الكلام على الكلام الثانى وا ما قوله عند غفلة المجمعين ثانيا عن الاجماع الاول فاقول هو غير
موجه وذلك لانه يتبين لنا بتقدم الاجماع عدم انعقاد الاجماع الثانى لامتناع مخالفته الاجماع
فليس هناك اجماع منعقد حتى يحصل التعارض بينه و بين الاول (ثم أقول) يمكن ان يصور ذلك
بما اذا كان كل من الاجماعين سكوتيا لان السكوتى يجوز مخالفته لدليل كما تقدم و بما اذا الأول
المجمعون ثانيا المجمع عليه أولا ولم يظهر لنا صحة التاويل وانما ظهر التعارض وفى هذا نظر
ولا يرد على الاول ان السكوتى تجوز مخالفته فلا يحتاج فى مخالفته الى اجماع بل لكل مجتهد
مخالفته وان لم يحصل اجماع على خلافه لانا نقول سلمنا ذلك الا ان من تاخر عن الاجماعين اذا لم
يقم عنده دليل فى المسئلة وتعارض عنده الاجماعان قدم الاجماع الاول كاجماع الصحابة
وكذا يقال فى توجيه قول المصنف والاجماع المنقرض عصره أى على الاجماع الذى لم ينقرض
عصره فيصور اجماعهما بمثل ماذكرنا واما قوله ومالم يسبق بخلاف أى على ماسبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما ان سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الاجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلا وثانيهما انه لايتصور سبق الخلاف لاحد اجماعين
متعارضين دون الآخر لان متعلقهما واحد فان فرض ان المسبوق بالخلاف هو الاول لزم
ان الثانى أيضا مسبوق به لان السابق على الاول سابق على الثانى وان فرض ان المسبوق به
هو الثانى وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الاجماع الاول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الاول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فان الاصح حينئذ
جواز الاجماع على أحد القولين او بناء ذلك على القول بجواز الاجماع على احد القولين بعد
استقرار الخلاف فان فى ذلك خلافا سبق فى باب الاجماع وعن الثانى باختيار ان المسبوق الاول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلا يرفع ذلك الخلاف فاذا وجد اجماع آخر بعد
الاجماع الاول لم يكن مسبوقا بخلاف لارتفاعه و بطلان اثره او يحمل ذلك على ما اذا حصل
اجماعان ولو فى عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر ويجعل
فائدة تقديم الآخر انه لو تردد فرع بين المجمع عليه فى المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك الفرع به على الحاقه بالمسبوق او تظهر فائدة التقديم فيما اذا اختلف مقتضاهما
بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الاجماعان عليه فيهما فيؤخذ بمقتضى المقدم منهما فليتأمل
ولينظر ما اذا تعارض اجماع الصحابة المسبوق بخلاف واجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التى تخرج من هذا المقام ثم رأيت فى شرح المحصول للقرافى مانصه
ذلك والاجماعان لايتاتى فيهما التعارض حتى يتاتى الترجيح بل أحدهما وانما ذلك اذا دار
فرع بين قاعدتين مجمع عليهما باجماعين مختلفين فترجح احدى القاعدتين على الاخرى او يكون
الاجماعان ظنيين اما لقوة الخلاف او لكونهما منقولين بطريق الآحاد فيتجه الترجيح انتهى
* والكلام الثانى للكورانى قال مانصه ويجب ان يحمل تعارض الاجماعين على ما اذا كانا ظنيين
واما اذا كانا قطعيين فقد علم سابقا ان لا تعارض بين الاجماعين اذا كانا قطعيين قوله ممنوع فان
التعارض فى نفس الامر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن ممكن فى القطعى
وغيره وهذا كلام باطل لانا قدمنا ان التعارض المنفى بين القطعيات هو التعارض الذى يمكن

معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم
تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة في قول
المصنف لا تعارض بين القطعي والظني انتهى (وأقول) في هذه العبارة سقم لا يخفى اوجبه سقم
النسخة الواقعة لي وقد اشار بقوله قوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشي
ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشي مانصه قال الهندي متابعا لابن الحاجب
واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور في الاجماعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
التعارض بينهما وانما يتصور في الظنيين وما قالاه ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر
مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي أم في
الظني انتهى وحاصله البحث معهما فيما قالاه بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
مسلم وبحسب الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
حينئذ وقد سبقه نفس الهندي الى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
قبل ذكر ما تقدم نقله عنه ما نصه المسئلة الثالثة لا يتطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
أحدها ان الترجيح على ما ذكرناه انما يتطرق الى الدليل بعد التعارض ولا تعارض بين
القاطعين فلا ترجيح وللقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز كل عن القدح في أحدهما وان كان يعلم ان
احدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على
هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الامر والا لم تكن
متعادلة انتهى فانظر قوله وللقائل ان يقول الخ فانه نص في حاصل بحث الزركشي في الاجماعين
القطعيين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجري الترجيح بينهما وتأمل هذا
الامام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بايراده كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهما لان ذلك يجري
على مقتضى كلامهم وهذا منع له فلا يكون ذكر ذلك مانعا من ايراده هذا كما في سائر الاسئلة
الموردة ثم قال الهندي وثانيها أي تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني
لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل النقيض ولو على احتمال بعيد جدا كان ظنا لا علما وان
كان بحيث لا يحتمله البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
اليقيني يقبل التقوية ويتفاوت قوة وضعفا مع كونه لا يحتمل النقيض البتة ولهذا كان الحق ان
الايمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان قال في المواقف والحق ان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
النفسانية وهي تختلف قوة وضعفا ثم قال في المواقف ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي
ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
ولكن ليطمئن قلبي انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
انتهى وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي انتهى ولما نقل
الامام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالاظهر والله أعلم ان
نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان
غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس تصديق أبي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال
البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
يخاف النفاق على نفسه مامنهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
مركبا من مقدمات ضرورية اولازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او بوسايط شأن
كل واحد منها ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
ان هذا لا يتأتى الا عند اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء
أو استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها
ورابعها العلم الضروري بان اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري ولا شك ان هذه
العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا والا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يعجز
الانسان عن القدح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها او في لزوم النتيجة عنها مع علمه بان
اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري فلم لا يتطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
الاعتقاد انتهى ولعل مراده من هذا البحث انه قد يشتبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
من الدليلين على البدل واما اعتقاد قطعيتهما معا مع اعتقاد التناقض بين مدلوليهما فمما لا سبيل
اليه فتأمل واذا علمت هذا القدح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
الزركشي ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو بمعيه
كما تبين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح
وما احتج به على مازعمه فهو مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لان حاصله ان العلم اليقيني
لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجيح لعلم
على علم الخ وهو أيضا مما لا يسمن ولا يغني من جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وان لم يكن
بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجيح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقرر فان

اراد

أراد الغزالى نفى الترجيح مطلقا فهذا محل بحث الزركشى فالاحتجاج به على رد البحث خروج عن القانون كما لا يخفى واعلم ان ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعين ما قاله الزركشى ورد ما قاله القوم بل مجرد بيان ان ما قاله له اتجاه وانه ليس بباطل خلافا لما زعمه الكورانى وانحرف به عن الصواب نعم فى تسوية الزركشى بين القطعيين والظنيين فى استحالة تعارضهما فى نفس الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقلا فلان الاكثرين على الجواز فى الظنيين كما بينه الشارح المحقق أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيهما كما قال الهندى اطبق الكل على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كانا ونقليين غير جائز انتهى وأما معنى فلان تعارض القاطعين فى نفس الامر يوجب حصول مدلولهما فى نفس الامر فيلزم المحال من اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما فى نفس الامر لا يوجب حصول مدلوليهما فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخلف مدلوليهما كما تقرر فى محله (فان قلت) هذا مسلم فى القطعى العقلى للارتباط القطعى العقلى بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخلف أحدهما عن الآخر دون النقلى اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالته لا تتوقف على ثبوت مدلوله (قلت) قد بينا فى أول الباب جواب ذلك أخذا من كلام شرح المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) اقول هذا ظاهر عند استوائهما فى الرتبة بان يكونا سكوتيين أو غير سكوتيين لكنهما ظنيان اما لو اختلفا رتبة بان يكون اجماع الكل سكوتيا وما خالف فيه العوام غير سكوتى لكنه ظنى ففى تقديم الاول نظر لاحتمال السكوتى بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصا وقد نوزع فى ثبوت القول باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم مزية التصريح فلا يبعد حينئذ تقديم الثانى (قوله والاجماع المنقرض عصره) أى على ما لم ينقرض عصره فيه أمور * أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا رتبة كان يكونا سكوتيين او صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكوتيا والآخر صريحا ففى تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس للاحتمال فى السكوتى دون الصريح وانقراض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح * والثانى أنه قد يتوهم انه يرد عليه انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فان كان وافق المجمعين ثانيا لثبات المسئلة أو لم يوافقهم لم يوجد الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشا بعد الاجماع الثانى وتفقه وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقلدا والثالث انه سكت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذى لم ينقرض عصره لكنه لم يسبق بخلاف وينبغى تقديم الاول لان محذور السبق بخلاف اضعف من محذور عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر بتساويهما ولم يجر قول بان ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمله (قوله الذى لم يسبق بخلاف) أى على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف كأن يكون الاول سكوتيا لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الاجماع على أحد قولى ذلك الخلاف مثلا (قوله والاصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة) أقول فيه امران * الاول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل للعوام (على ما خالف فيه العوام) لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته على ما حكاه الآمدى وان لم يسلمه المصنف كما تقدم (و) الاجماع (المنقرض عصره وما) أى والاجماع الذى (لم يسبق بخلاف على غيرهما) أى مقابلهما لضعفه بالخلاف فى حجيته (وقيل المسبوق) بخلاف (أقوى) من مقابله (وقيل هما سواء والاصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة) وقيل يقدم الكتاب عليها لانه اشرف منها (وثالثها تقدم السنة لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) اما المتواتران من السنة فمتساويان قطعا كالآيتين

على السنة ولا السنة عليه خلافا للزاعمين ماوليس كذلك فان ذلك مصور بامكان الجمع بينهما ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا مصور بما اذا لم يمكن الجمع فيحتاج لمرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر * والثانى انه احترز بالمتواترين عن المتواتر والآحاد كآية وخبر آحاد وكخبرين متواتر وآحاد فيقدم المتواتر كما صرح به غير واحد كالآمدى فقال الاول أى من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبرين متواترا والآخر آحادا فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد لكونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال وبالمتواتر على المسند انتهى والكلام فى غير النسخ والتخصيص كما علم مما تقدم (قوله ويرجح القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح فى هذه المتعاطفات بين كل واحد منها ومقابله وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضها مع بعض كما لو كان امتاز أحد القياسين المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بان دل دليله بالمنطوق وامتاز الآخر بالقطع بالعلة فيه مع ضعف دليل حكم أصله بان دل بالمفهوم فليتأمل فيه ويمكن أن نجرى فى ذلك ما تقدم عن الصفى الهندى فى المرجحات السابقة عند تعارضها (قوله أى فرعه من جنس أصله) احترز بهذا التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق فى الكلام على الاصل بقول المصنف وان لا يعدل عن سنن القياس اذ ذاك من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس اشبه أى اذ فرد الجنس بفرد الجنس أشبه والا فالجنس هنا مختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه فى مثال الشارح الجناية على البدن فليتأمل (قوله والقطع بالعلة أو الظن الاغلب) فيه أمران * الاول ان معناه ان القطع بالعلة يقدم على الظن بها والظن الاغلب يقدم على الظن غير الاغلب وظاهره انه لا تقدم احدى العلتين المقطوع بهما وان استند القطع بها الى الحس أو البداهة على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفى بعد كلام قرره ما نصه وانما الغرض ان ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أى البداهة أو الضرورية او النظرية عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهما هل يرجح على ما علم وجوده بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلا ما علم وجوده بطريق البداهة أو الحس هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لا يجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين سواء كانت احداهما معلومة بالبديهة والاخرى بالنظر والاستدلال وهذا على قياس ما سبق فى النص فانا قد ذكرنا انه لا يجرى الترجيح بين المعلومات بناء على انها لا تقبل احتمال النقيض فلا تقبل التقوية انتهى ثم اطال فى تفصيل مذهب غير الاكثر والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولقائل أن يقول كان ينبغى الترتيب فى مراتب القطع كما رتبوا فى مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين فى القوة لكن الظاهر ان الفرق أقرب * والامر الثانى قال شيخ الاسلام يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته وهى انما تكون باقوويه مسلك العلة بل يغنى عنهما قوله بعد وما ثبتت علته بالاجماع الخ انتهى (وأقول) ماذكره ممنوع اما قوله يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته الخ فلان هذا مبنى على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلة كما صرح به قول الشارح أى بوجودها وقول العضد للترجيح بحسب العلة وجوه الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل حكم الاصل) كأن يدل فى أحد القياسين بالمنطوق وفى الآخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (وكونه) أى القياس (على سنن القياس أى فرعه من جنس أصله) فهو مقدم على قياس ليس كذلك لان الجنس بالجنس أشبه فقياسنا مادون ارش الموضحة على ارشها حتى تحمله العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الاموال حتى لا تحمله (والقطع بالعلة أو الظن الاغلب) بها أى بوجودها (وكون مسلكها أقوى) كما فى مراتب النص لان الظن فى القياس المشتمل على واحد مما ذكر أقوى من الظن فى مقابله

كون وجود العلة قطعيا فيه أى فى أحد القياسين ظنيا فى الآخر أى فى القياس الآخر الثانى كون ظن وجود العلة فيه أى أحد القياسين أغلب على ظن وجودها فى الآخر انتهى ومتعلق مابعده علية العلة لاوجودها كما يصرح به تعبير العضد بقوله الثالث ان يكون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع ان يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظنا أغلب مما يفيد مسلك الآخر انتهى ومن سبقه الى هذا التعبير فى الموضعين السيف فى احكامه لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعنى شيخ الاسلام صرح بكون متعلق مابعده علية العلة فهما مسئلتان متعلق احداهما نفس وجود العلة ومتعلق الاخرى علية العلة وظاهر ان احداهما لاتغنى عن الاخرى اذليست عينها ولامستلزمة لها اذلايلزم من الترجيح بحسب وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لان التصريح باللازم لاتكرار ولامحذور فيه خصوصا اذا كان مظنة غفلة اوخفاء أوخيف من تركه ذلك (فان قلت) من اين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعلة ان المراد القطع بوجودها ومن قوله وكون مسلكها أقوى ان المراد مسلك عليتها ولم نبه الشارح على ان المراد وجودها ولم ينبه فيما بعده على ان المراد عليتها (قلت) اما الاول فلان المتبادر من اضافة القطع الى العلة هو القطع بوجودها لان المتبادر من الشئ نفسه لاوصفه فالمتبادر من اضافة القطع أو الظن اليها اضافته الى وجودها ومن ان المتبادر من اضافة المسلك الى العلة هو مسلك عليتها لانه جعل المسالك فى باب القياس لعلية العلة لالذاتها فالمتبادر من اضافة المسلك اليها هو ماذكره واما الثانى فاتكالا على ذكر المسلك لماتقرر واماقوله بل يغنى عنهما قوله بعد ومابثت علته بالاجماع الخ فلان متعلق هذا العلية فلايغنى عن الاول لان متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم أن حكم أحدهما أعنى الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولايستلزمه ولاعن الثانى لانه أعنى الثانى يفيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقا وان كل رتبة مقدمة على مادونها سواء حصلا معا بنوع واحد كالنص فان له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح الى ذلك أولا بخلاف هذا فانه انما أفاد الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالاجماع والنص وكالايماء والمناسبة ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فان له مراتب مختلفة كماذكر وكالايماء فانه يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الايماءين فى دلالته أظهر من الآخر ويشمله قول المصنف وكون مسلكها أقوى أى من مسلك الاخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) انه يستفاد من كلام المصنف والشارح ان التعارض فى هذا المقام أعم من ان يكون القياس واحدا بان يتحد متعلقه أو يكون متعددا بان يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتردد بين اصلى القياسين فبايهما يلحق ولو أريد الاول فقط اشكل قول المصنف ومانبت علته بالاجماع فالنص القطعيين اذ معنى هذا حينئذ أن حكم الاصل فى القياس الواحد دل الاجماع القطعى على ان علته كذا والنص القطعى على ان علته بخلافه وانه يقدم الاجماع وهذا مع كونه خلاف المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح فى القطعيات وقد سبق امتناع ذلك أو الثانى فقط اشكل حينئذ بنحو قول الشارح كالطعم العلة عندنا فى باب الربا الخ لاتحاد القياس ومتعلقه فى هذا المثال كما لايخفى واما الاعتذار عن ذلك بان التمثيل يتساهل فيه فع

(و) ترجح علة (ذات اصلين على ذات أصل وقيل لا) كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة (وذاتية على حكمية) لان الذاتية الزم (وعكس السمعانى لان الحكم بالحكم أشبه) والذاتية كالطعم والاسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة (وكونها أقل اوصافا) لان القليلة اسلم (وقيل عكسه) لان الكثيرة اشبه أى اكثر شبها (والمقتضية احتياطا فى الفرض) لانها اشبه به مما لا يقتضيه وذكر الفرض لانه محل للاحتياط اذ لا احتياط فى الندب وان احتيط به كما تقدم (وعامة الاصل) بان توجد فى جميع جزئياته لانها اكثر فائدة مما لا تعم كالطعم الذى هو العلة عندنا فى باب الربا فانه موجود فى البر مثلا قليله وكثيره بخلاف القوت العلة عند الحنفية فلا يوجد فى قليله فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين (والمتفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه اضعف مقابلها

كونه لاحاجة اليه بعيد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أى توجد علة فى اصلى قياسين ويعارضها علة فى أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشى عن هذه المسئلة بقوله ثالثها ان تكون احدى العلتين مردودة الى اصل واحد والاخرى مردودة الى اصول او اصلين فذات الاصلين اولى ثم قال ومن اصحابنا من قال هما سواء قال ابن السمعانى والاول أصح لان ما كثرت أصوله كان أولى وحكاه فى المستصفى عن قوم ثم قال وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان متساويا فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الاصول ككثرة الرواة للخبر مثاله اذا تنازعا فى ان يد السوم توجب الضمان فقال الشافعى علته انه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه الى المستعير وقال الخصم بل علته انه أخذ ليتملك أى فلا يتعدى الى المستعير فيشهد لعلة الشافعى يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة أبى حنيفة الا يد السوم اه وفيما نقله عن المستصفى دلالة على ان المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا الا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدى العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط الاخرى منه والمثال الذى ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة فى ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو لغير تملك فيرجح ذلك على كون العلة وضع اليد للتملك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستام (قوله والمقتضية احتياطا فى الفرض) أقول يمكن ان يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون العلة فى وجوب الطهارة مطلق اللمس وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو اللمس بشهوة فيرجح الاول لانه احوط فى تحصيل الطهارة التى هى فرض (قوله لانه محل للاحتياط اذ لا احتياط فى الندب) أقول هذا مما يحتاج للتأمل فان فعل الفرض كما يخلص من الاثم والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا يحتاط فى فعل الفرض ليتحقق الخلاص من الاثم والعقاب ينبغى ان يحتاط فى فعل المندوب ليتحقق الخلاص من اللوم فليتامل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هذا مع ان الاحتياط يجرى فى غير الفرض كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الانكحة فانه يسن ان يتنزه عنه كما ذكره النووى فى اذكاره انتهى (قوله وان احتيط به كما تقدم) أى فى قوله والندب على المباح (قوله وعامة الاصل) أى بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشى بقوله كتعليل الربا فى البر بالطعم بعد ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيره انتهى ولقائل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع لعموم الحكم (قوله بان توجد فى جميع جزئياته) اشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يعم اصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد عامة فى أصلها أى فى أفراد أصلها أى شاملة لجميعها بوجودها فى جميعها ويجوز ان يجعل التقدير عامة افراد الاصل أى شاملة افراد الاصل لوجودها فى جميعها والمعنى واحد (قوله والمتفق على تعليل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أى باصلها الحكم المعلل بها وجعل أصلا لها لاخذها أى استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أى بقوله المأخوذة منه وقال



الحشيان

المحشيان أى تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما ارادا باصلها دليل الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التى لم يتفق على تعليل أصلها فى صحة التعليل بها خلاف وجعل المحشى سبب الخلاف فى صحة التعليل بها الاختلاف فى تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزركشى وغيره أى القواعد الممهدة فى الشريعة قال شيخنا الشهاب كانه قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله السابق وذات أصلين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغى هنا ان يكون الاصلان كالاصول اخذا مما هنالك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة فافوقها على موافقة أصلين أيضا وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وهكذا وظاهر هنالك ان الاصول كالاصلين بالاولى واخذا مما هنا وينبغى أيضا هنالك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم فى اندفاع التكرار بما ذكر نظر لان التمثيل المذكور هنالك يقتضى الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصل هنالك الدليل على العلية فيندفع التكرار (قوله قيل والموافقة علة أخرى) اقول فيه أمران * أحدهما ان صورته ان يوجد أصلان حكمهما مختلف لاحدهما علتان وللآخر علة ويتردد فرع بينهما لوجود العلل الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم فى المجتهدات يقوى بقوة الظن اولا لان الشئ لا يتقوى الا بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام غيره اليه فيه هذا الخلاف * والثانى ان المفهوم من تعبيره بقيل ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقى كالزركشى حكى ابن السمعانى انه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلتين وقال الاصح انها لا تترجح بذلك لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام غيره اليه لكن لما حكى السيوطى قول المقابل كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة قال ومقتضاه التقديم وهو الاصوب كما رجحته انتهى (قوله وما أى والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع الخ) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون مسلكها أقوى اذ هو بعمومه شامل للمذكور (واقول) قد يجاب بوجهين * أحدهما ان ما هنالك فى الترجيح بين مراتب كل مسلك كمراتب النص وما هنا فى الترجيح بين نفس المسالك * والثانى ان ما هنالك فى بيان الاقوى على الاجمال وما هنا فى تعيين الاقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار نعم قد يقال كان ينبغى جمعهما فى محل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور * أحدها قد يتوهم تكراره هذا مع قوله السابق والقطع بالعلة وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم فى القطع بوجودها وبين القطع والظن بخلافه هنا * والثانى انه قد يقال فى هذا الكلام فرض تعارض القاطعين وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فقط واما بان الممتنع تعارض القاطعين فى نفس الامر لا مطلقا بل التعارض فى نفس الامر ممتنع عند المصنف فى الظنيين أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول بجواز تعارض القاطعين فى نفس الامر * والثالث ان العبارة لا تفيد حكم تعارض النص القطعى والاجماع الظنى وقد يقال لا يتصور انعقاد اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى نعم النص القاطع سندا فقط يمكن ان يخالفه الاجماع * والرابع ان تقديم الاجماع الظنى على النص الظنى ينبغى ان محله فى غير الاجماع

بالخلاف فيه (والموافقة الاصول على موافقة أصل واحد) لان الاولى أقوى بكثرة ما يشهد لها (قيل والموافقة علة أخرى ان جوزنا علتان) لشئ واحد وقيل لا كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة (وما) اى والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين) أى بالاجماع القطعى فالنص القطعى فالاجماع الظنى فالنص الظنى (فالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالاجماع) الخ ما تقدم (وقيل الدوران فالمناسبة)

السكوتي لانه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتأمل (قوله فما قبلها وما بعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الايماء فالسبر فالدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمة (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظر لان قياس الدلالة ما جمع فيه بلازم المناسب أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه اقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتأمل (قوله على قياس الدلالة) سكت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحتمل ترجيح الاول فالثاني فالثالث فليتأمل (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تأمل اذ ليس من لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحينئذ فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع لجواز ان المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائما بذات الشيء كالاسكار القائم بذات المسكر وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجا عنها فليتأمل (قوله الوجودي ثم ذكر فالعدمي الخ) أقول فيه امران الاول ان المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده الى الوجودي والعدمي والى البسيط والمركب وان كلا مقدم بجميع اقسامه على ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدمي ومركب وجودي وفيه نظر واما قول العراقي تبعا للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المني مبدأ خلق بشر فاشبه الطين ومع قولهم مائع يوجب الغسل فاشبه الحيض انتهى ففيه نظر لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمة والاعتباري وهذا ليس من مفاد هذه العبارة وانما مفادها تقديم الحقيقي على كلا الامرين العرفي والشرعي فليتأمل والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف يعني البيضاوي وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

فما قبلها وما بعدها كما تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل الاجماع لان حجيته انما ثبتت به ورجحان الايماء على السبر والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السبر على المناسبة لما فيه من ابطال ما لا يصلح للعلية والشبه على الدوران اقربه من المناسبة ومن رجح الدوران عليها قال لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة) لما علم فيهما في مبحث الطرد وفي خاتمة القياس من اشتمال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلا (وغير المركب عليه ان قبل) أي المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الاصل (وعكس الاستاذ) ابو اسحاق الاسفرايني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي)

جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى فعلى حاصل كلام البيضاوي وتصريح المحصول يكون محل ترجيح الوجودي على العدمي اذا كان الحكم وجوديا بل الحكم الوجودي لايصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وان لا يكون غيرما في الثبوتي وفاقا للامام وخلافا للآمدي وقال الشارح هنالك وصوابه وفاقا للآمدي وخلافا للامام أي في تجويزه تعليل الثبوتي بالعدمي لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي انما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالامام والاكثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لانه من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا (قوله والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعث بل المراد بالباعثة ماظهرت مناسبتها وبالامارة مالم تظهر مناسبتها كما يشير اليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى المنعكسة فقط لعدم الحاجة اليه مع قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط (قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) قال العراقي كغيره للاتفاق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار الانعكاس انتهى فقوله على المنعكسة فقط أي ان جوزنا التعليل بها وقد تقدم ان الصحيح خلافه (قوله وفي المتعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محله عند من يمنع تعدد العلل اما عند من يجوزه فلا معارضة ولا ترجيح لانا نقول محل منع تعدد العلل عند اتحاد الحكم والامر هنا لا يتقيد به الخ انتهى (وأقول) حاصله ان تعدد العلل يتحقق معه التعارض عند من يمنعه في الحكم الواحد بان علل بكل منهما وعند من يجيزه في الحكمين بان علل كل منهما بواحدة منهما فلا تختص المسئلة بالمانع ثم فيه نظر لانه اذا تعدد الحكم كان وجد حكمان وعلل أحدهما بالمتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة لمحل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا معارضة بينها وبين القاصرة بالنسبة له اذ لا وجود للقاصرة فيه ضرورة انها قاصرة فلا تتعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه ووجود المتعدية فيه يقتضي ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما اذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل فانهما يتعارضان بالنسبة للمحل الثاني الذي وجدت فيه المتعدية لانه ان كانت العلة هي المتعدية ثبت له ذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا يتجه ماذكره الكمال من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتي بما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من الاقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى وأقول ممن جزم بالقول الاول في المسئلة الثانية الآمدي وابن الحاجب وفي المسئلتين الصفي في نهايته وقال الكمال في الاولى لم يرجح منها أي الاقوال شيأ لابتنائها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لان التعارض بين المتعدية والقاصرة انما يكون في اجتماع علتين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول حاصله ان هذه الاقوال انما تأتي اذا جوزنا تعدد العلل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي اذا منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندي ان العكس أصوب وعليه قولي السابق

لان الحقيقي لا يتوقف على شئ بخلاف العرفي والعرفي متفق عليه بخلاف الشرعي كما تقدم وان عبر هنالك بالحكم الشرعي لانه وصف للفعل القائم هو به (الوجودي) مما ذكر (فالعدمي البسيط) منه (فالمركب) اضعف العدمي والمركب بالخلاف فيهما ولامنافاة بين الحقيقي والعدمي لانه من العدم المضاف كما تقدم (والباعثة على الامارة) لظهور مناسبة الباعثة (فالمطردة المنعكسة على المطردة فقط) لضعف الثانية بالخلاف فيها (ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس (وفي المتعدية والقاصرة أقوال) أحدها ترجح المتعدية لانها أفيد للالحاق بها والثاني القاصرة لان الخطأ فيها أقل (ثالثها) ها (سواء) لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق في المتعدية وعدمه في القاصرة

وقلنا بامتناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعليل بكل منهما فلا يتجه الاختلاف فى ايهما يقدم بل أى محل وجدت فيه المتعدية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل وتخلف القاصرة عن ذلك المحل لا اثر له لعدم اقتصار التعليل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد فانه حينئذ لا جائز ان يكون كل منهما علة اذ الفرض امتناع علتين لحكم واحد فلابد من انحصار التعليل فى احداهما فيقع التعارض فى ايهما العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى هذا الخلاف ثم رأيت الكورانى قال وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين وأما من يرى ذلك فالجمهور على تقديم المتعدية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الا ان قوله والجمهور الخ ان أراد به ان الجمهور يمنعون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالمتعدية فهذا ترجيح للمتعدية وهو فرع التعارض فينافى قوله وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين وان أراد انهم يعتبرون كلا منهما فكان ينبغى التعبير بما يوافق ذلك (قوله وفى الاكثر فروعا) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال افعل التفضيل معرفا من غير مطابقة لموصوفه اذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح من المتعديتين لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف من الحدود الخ) عبارة العضد الثانى أى من وجوه الترجيح كون المعرف فى أحدهما أعرف منه فى الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف اقرب قال العلامة وذلك بان يكون المعرف فى أحدهما شرعيا وفى الآخر حسيا أو عقليا أو لغويا أو عرفيا فالحسى أولى من غيره والعقلى من العرفى والشرعى والعرفى من الشرعى انتهى وههنا أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالتعريف فى قول السعد فيكون الى التعريف أقرب المعنى المصدرى لا نفس المعرف والثانى ان قوله عن العلامة والعرفى من الشرعى لا يخالف قول الشارح الآتى فى قول المصنف وسبق كثير فلم نعده وتقديم المعنى الشرعى على العرض الخ لان المراد بما هنا انه لو دار أمر من يريد تعريف الشئ من الشرعيات فى كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفى وتعريفه بمعنى شرعى كان الاول أرجح والمراد بما يأتى فى كلام الشارح انه لو أطلق لفظ له معنى شرعى ومعنى عرفى كان محمولا على الشرعى وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض المحوج الى الترجيح اعم من ان يتعارضا فى كلام الشارع او فى ارادة من يريد التعريف وسيأتى ما فيه والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتى فكان الاعرف عرضيا والذاتى اخفى فما المقدم حينئذ فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتى لان بيان كنه الحقيقة اهم من مجرد الايضاح ودفع التوهم والرابع انه ما المراد بالاخفى هل المراد به أعم مما يمتنع فى الحدود او خفاء بالنسبة لاعرفية الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمتنع فى الحدود فيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمتنع فعلى ما يمتنع أولى وفيه تامل فان الكلام فى التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتامل (قوله من الحدود) اى التعاريف ومن ادلة ذلك قوله والذاتى على العرضى (قوله السمعية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها مسموع من الشارع واقول ايش المانع من أن يقال لانها انفسها مسموعة ولو فى الجملة فان الظاهر ان الكلام فى حدود دل السمع عليها او لو بورود ما يتضمنها او ما تستنبط هى منه اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم يرد السمع بها رأسا لم يتصور هنالك تعارض فان من اراد

(وفى الاكثر فروعا) من المتعديتين (قولان) كقولى المتعدية والقاصرة ولا يأتى التساوى هنا لانتفاء علته (و) يرجح (الاعرف من الحدود السمعية) أى الشرعية

تعريف

تعريف شيء من الاحكام واوجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخلاته لا يعد وجوب ذلك عليه تعارضا بل لو فرض عده تعارضا لم يرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقود له هذا المبحث ومما يدل على ان الحدود نفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف ورجحان طريق اكتسابه لان الحد السمعي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتامل ومن هنا يتضح ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد تعريف شيء من الشرعيات وتمكن من تعريفين احدهما اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا فاسد اذ يجب عند المتاخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه اعم أو أخص منه ويجوز كلا الامرين ايضا عند جمع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه أفيد اذ عمومه غير مطابق للمحدود ولا فيدية مع ذلك ولا في الاخص اخذا بالمحقق اذ لا يقال ذلك مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين لشيء احدهما اعم كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقق ان افراده من المحدود ومع الشك في الافراد الزائدة على افراده وهي التي افادها الاعم فيقتصر على المحقق فان قلت كون المراد ما ذكرنا فيه تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لا نسلم المنافاة لان المراد اتفاق التعريفين واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم تبعا لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل عليه تعبير العضد بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد ينافيه ما يأتي من قولهم والذاتي على العرضي لانهما لو كانا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أولا فان كان الثاني لم يتصور تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما يحتمل الذاتي والعرضي فمن اين تميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعهما وبعد تسليم امكان تميز أحدهما عن الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني عارضها وقد استفدنا بكل منهما ما لم نستفده بالآخر وتميزهما عندنا الذات والعرض فاي تعارض أو محذور حينئذ واي معنى لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره لانهما لو كانا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم اختلافه من غير تناف بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز احدهما عن الآخر فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التنافي بان اختلف مفهومهما فان علم ان المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد صراحة اللفظ بل الوجه انه لا بد من مرجح معنوي لاحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوز أو الاشتراك عمل به أو بيان العارض فلا تعارض لعدم انحصار العارض ليتصور ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بمجاز او مشترك بل قد يكون

كحدود الاحكام (على الاخفى) منها لان الاول أفضى الى مقصود التعريف من الثانى أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك فلا يتعلق بها الغرض هنا

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وان لم يعلم شئ من ذلك لم يتجه الحكم بالتعارض مع احتمال ارادة الذات فى أحدهما والعارض فى الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الاول بان المراد انه ورد تعريف واحد واحتمل ان يكون بالذاتى وان يكون بالعرضى فالحمل على الاول أولى وفيه نظر لاحتماله كلا منهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورود اللهم الا ان يقال الذاتى هو الاصل بل قد يصرح بخلافه تعبير الاحكام بقوله الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الامرين باختيار ان المراد بانه سمع تعريفان أحدهما بالذاتى والآخر بالعرضى أى بان تميز أحدهما عن الآخر بقرينة حالية أو مقالية أو أحدهما بلفظ صريح والآخر بخلافه وان اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحاده لكن المراد انه يقدم الذاتى وذو اللفظ الصريح فى التعليم وبيان الاحكام وتعليقها بذلك المعرف اذ الاولى تعليم حقيقة الذات وتعليق الاحكام بها كما ان الاولى فى ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يرد الاشكال لو أريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والاخذ منه فانه بعد العلم بمقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبان المراد بالتعارض فى هذا المقام أعم من ان يرد التعريفان المتعارضان أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين مما ذكر بالذاتى والعرضى أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الاولى كونه بالذاتى وباللفظ الصريح ففى نحو قولهم يقدم الاعم المناسب تصويره بما اذا ورد التعريفان وفى نحو قولهم يقدم الذاتى والصريح يصح تصويره بذلك وبارادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارح اما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك الخ فتامله ولا ينافى ذلك ما تقدم عن الزركشى وغيره لانه باعتبار الاغلب أو ما هو الانسب بهذا المبحث أو ما هو الاصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الاحكام) عبر بذلك لان الحدود السمعية لا تنحصر فى حدود الاحكام اذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الاحكام بل من حدود متعلقات الاحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها عقلى وأقول لا مانع من ان يقال لانها تتلقى من العقل كما ان السمعية تتلقى من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز ان يريد الماهيات الحقيقية وتكون اداة التمثيل اشارة الى الاعتباريات ماهيات كانت أو لا ويجوز ان يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الاداة اشارة الى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق انها لا تسمى ماهيات على انه يمكن ان يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضا وتكون الاداة اشارة الى الشخصيات ان جوزنا تعريفها قال فى التلويح الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض ثم ذكر انه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وان كانت كذلك) أى مثل الحدود السمعية فى انه يرجح

الاعرف على الاخفى الخ على ماسبقت الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثانى) شنع عليه الكورانى بعد تعامله بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه فى الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما فى الحد الناقص والعرضى خال عنهما وما قيل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لان عبارة المصنف أعم من الحد التام انتهى وأقول لايخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتى معناه والذاتى من الحدود ضرورة انه فى تفصيل أحوال الحدود أى والحد الذاتى وظاهر انه لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حدا ذاتيا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتى وغير الذاتى غير ذاتى فقول المصنف والذاتى خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية فى التمييز ومترجح عليه بتصوير معنى المحدود انتهى وحينئذ فتعليله بما قاله المحقق فى غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الائمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذى نشأ من فساد التأمل وعدم التهل وقصور الاطلاع

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره بتجوز أو اشتراك) أقول فيه أمور أحدها ان الظرف متعلق للغير أى على غير الصريح أى المغاير للصريح بسبب تجوز واشتراك فيه ثانيها ان عبارة العضد كالسيف الآمدى ما نصه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوز واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الآمدى الملازمة قال بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخلة فى التجوز لانها من افراد كما تقرر فى محله والغرابة والاضطراب أى الاختلاف فى معناه ماهو مستغنى عنهما بما تقدم انه يقدم الاعرف أى الاشهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ الملزوم فى لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ فى معناه لينتقل منه الى لازمه على طريق الكناية بالمعنى السابق فى الكتاب فلا خفاء فى ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى فليتأمل ثالثها انه تقرر فى محله انه لايجوز استعمال المجاز ولا المشترك فى التعريف الا مع قرينة واضحة فان كان ما ذكروه هنا مفروضا فى استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا ممتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بتطرق الخلل الى التعريف بالثانى غير ظاهر اذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختيار الثانى والقرينة وان اتضحت قد يطرقها الخفاء أو الاشتباه فلم تكن مانعة من تطرق الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أى على مخالفتهما وفيه أمور * الاول ان الظاهر ان المعنى ويوافقه المنقول عن السمع أى الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعى او اللغوى ويدل على ان المعنى ذلك

(والذاتى على العرضى) لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثانى (والصريح) من اللفظ على غيره بتجوز او اشتراك لتطرق الخلل الى التعريف بالثانى (والاعم) على الاخص منه لان التعريف بالاعم أفيد لكثرة المسمى فيه وقيل يرجح الاخص أخذا بالمحقق فى المحدود (وموافقة نقل السمع واللغة) لان التعريف بما يخالفهما انما يكون لنقل عنهما والاصل عدمه

(ورجحان طريق اكتسابه) أى الحد على الآخر لأن الظن بعدمه أقوى من الآخر

قول الشارح لان التعريف بما يخالفهما أى السمع واللغة انما يكون انقل عنهما أى لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وعبارة العضد الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعى أو اللغوى وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله وتقرير الوضعهما تفسير لكون على وفق نقلهما وعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما على وفق النقل السمعى والآخر على خلافه فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولانه اغلب على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى والآخر على خلافه أو انه أقرب الى موافقته والآخر أبعد فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوى يكون أولى لان الاصل انما هو التقرير دون التغيير لكونه اقرب الى الفهم وأسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متفقا عليه بخلاف التغيير فكان أولى انتهى فقوله أن يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى صريح فى بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى اللغوى فكذا قولهم بموافقه نقل السمع بدليل جمعهم بينهما فى اختصار كلامه كما فى عبارة ابن الحاجب والعضد فانها اختصار لكلامه والثانى انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان صورت بما لو ورد تعريف واحد ودار الامر بين حمله على المعنى اللغوى أو الشرعى وحمله على غيرهما فيحمل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح فى نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والآخر ويجاب بانه اذا دار الامر بين الحمل على أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان محتملان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لاحدهما والآخر باعتبار المعنى المخالف له فقول الاحكام ان يكون أحدهما والآخر بالنظر الى ذلك وان صورت بما لو ورد تعريفان فان كان اللفظ فيهما واحدا فكيف يتصور موافقته فى أحدهما لاحد الوصفين ومخالفته فى الآخر لهما فان قيل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لا يناسب التعليل بان الاصل عدم النقل فتامله وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فان اتفق معنى اللفظين باعتبار أحد الوصفين أو كليهما أشكل تصور كونه موافقا لهما أو لاحدهما فى أحد التعريفين ومخالفا لهما فى الآخر وان اختلف معناهما بذلك الاعتبار فمثل ذلك ليس مما نحن فيه فليتامل * والثالث انه سكت عما لو تعارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الآتى وتقديم المعنى الشرعى الى آخره تقديم الاول (فان قلت) وقضيته أيضا تقديم موافق العرفى على موافق اللغوى وهو ينافى ما اقتضاه ما هنا اذ مخالفهما يشمل العرفى (قلت) قد يمنع المنافاة بفرض ما هنا فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفى المخالف على سبيل الاحتمال وما تقدم فيما اذا كان معلوم الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان فى معنى موافق الوضع اللغوى الاقرب الى موافقته فيقدم على الابعد منه كما تقدم فى كلام الاحكام وقياسه تقديم الاقرب الى موافقة السمعى على الابعد منه ويبقى ما لو تعارض الاقرب الى السمعى وموافق اللغوى وفيه نظر فليتأمل (قوله ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب عطف على موافقة أى ويرجح رجحان طريق اكتساب الحد على طريق اكتساب الآخر على الحد الآخر فقول الشارح على الآخر متعلق برجحان لا بيرجح المقدر بل متعلق ذلك

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز ان يجعل قوله على الآخر وصفا للحد المرجوح فيتعلق حينئذ بيرجح لا برجحان غير ان الاول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال فى تعداد مرجحات الحدود السابع ان يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر اه وبالجملة ففى عبارة المتن هنا من الضيق مالا يخفى اه (قوله والمرجحات لا تنحصر) قال شيخنا الشهاب يحتمل ان يريد مطلقا وان يريد فيما مر اه (قلت) الاول هو المتبادر من حذف المعمول ومن قوله ومثارها غلبة الظن (قوله ومثارها غلبة الظن) أى قوته (أقول) قضيته ان أصل الظن لا يكفى هنا وفيه نظر لظهور وجوب العمل بالظن مطلقا فى أمثال هذا المقام فاذا حصل مجرد الظن بوجود مرجح لاحد المتعارضين فما المانع من اعتماده لا يقال انما اعتبر هذا القيد أعنى غلبة الظن أى قوته لانه لا يتصور التعارض بين الامرين مالم يظن من كل منهما مدلوله اذ مالم يظن مدلوله لا يكون معارضا لغيره وحينئذ فمن لازم الترجيح زيادة الظن فى أحد الجانبين والا فلا رجحان لانا نقول هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين اذ حكم الظن بالمتنافيين ممتنع قطعا وما ذكره الفقهاء فى باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤول قطعا كما بيناه فى محله على ان هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن فى قوله ومثارها غلبة الظن ليس مدلول المتعارضين بل رجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمله (قوله وتقديم المعنى الشرعى على العرفى الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يخالف ما مر قريبا من تقديم العلة الحقيقية فالعرفية فالشرعية اه (أقول) لان معنى هذا انه اذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعى وغيره حمل على الشرعى أو المعنى العرفى واللغوى حمل على العرفى ومعنى ذاك انه اذا دار التعليل بين الحقيقى وغيره قدم الحقيقى الخ وظاهر انه لا تعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال هذا ذكر قريبا فى قوله وكون مسلكها أقوى اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها أو أعم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسلك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح على الظاهر من مسلك النص فعلى الاول يكون قول الشارح ثم كما فى مراتب النص للتنظير وعلى الثانى يكون للتمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسلك الواحد على بعض منها كتقديم لعلة كذا على لسبب كذا (فان قلت) هذا الحل يدفع الاشكال لكنه محتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه بغير ذلك لا بد له من توجيه (قلت) لعل السبب فيه ان تقديم بعض صور النص على بعض غير مبين فى كلامهم فالظاهر عدم ارادته فيما تقدم ومما يشعر بذلك أعنى ان التقديم المذكور غير مبين فى كلامهم انه لما أشار ابن الحاجب الى مراتب النص الصريح والايماء وأراد بالصريح مايشمل الظاهر عند المصنف والى ان كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثانى النص وهو مراتب مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كى أو اذا ومثل لكذا أو ان كان كذا الى آخره قال المولى التفتازانى يعنى ان النص صريح وايماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف الى تفصيلها باعادة لفظ مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد ان يكون بين آحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اه فلو كان ما ذكر مبينا فى كلامهم لما عبر بقوله ولا يبعد الخ

بياض بالاصل

(والمرجحات لا تنحصر) لكثرتها جدا (ومثارها غلبة الظن) أى قوته (وسبق كثير) منها (فلم نعده) حذرا من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وتقديم المعنى الشرعى على العرفى والعرفى على اللغوى فى خطاب الشارع وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض



كما لا يخفى على انه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسلكها أقوى الا تقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحمل على ذلك مع قوله بعد ذلك وما ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين الخ يلزمه تكرار فليتأمل (قوله وتقديم بعض صور المناسب) أى كتقديم الضرورى على الحاجى وحفظ الدين على حفظ النفس

(الكتاب السابع فى الاجتهاد)

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر بدل فى النظر كان أوضح اه (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير بمن ليكون بيانا للتمام طاقته الذى هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بفى الموجب لاشكال الظرفية والمحوج الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والشئ لا يكون مبذولا فى نفسه ويجاب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا اشكال فى الظرفية لان ما يتوقف عليه الشئ من المقدورات يبذل فى حصوله فليتأمل (قوله فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الا أن يقال انه ذكرهما مع الاستغناء عنهما للتنبيه على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتأمل والله تعالى أعلم (قوله والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم فى تعريف الفقه هو التهيؤ لا الادراك فقوله هنا مجازا مناف لذلك أيضا وكذا قوله هنا بمعنى المتهيئ للفقه يقتضى ان الفقه هو نفس الادراك لا التهيؤ وهو مناف لذلك أيضا اه ووافقه فى ذلك شيخنا الشهاب (وأقول) ما ذكراه ممنوع بل هو مما يتعجب منه أما قولهما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بازاء كل واحد من معان ثلاثة الملكة المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الائمة ثم بدليل ما قرروه فيه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاية الامر انه حمل الفقه فى أحد الموضعين على واحد من معانيه وفى الموضع الآخر على واحد آخر من تلك المعانى للمناسبة المقتضية فى كل موضع لما ذكر فيه وبمجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله فى كلامهم بل مثله فى كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى التفتازانى الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال فى جعل العضد التقييد بالفقه احترازا عن استفراغ غير الفقه ما نصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق اه فتأمله لا يقال ينافى ما ذكرته قوله المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ لدلالته على ان التعريفين بمعنى واحد مع ان ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مباين للآخر بما تقرر من ان أحدهما بمعنى الملكة والآخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن لدلالته على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك

(الكتاب السابع فى الاجتهاد)

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد فى الفروع (استفراغ الفقيه الوسع) بان يبذل تمام طاقته فى النظر فى الادلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى والظن المحصل هو الفقه المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ

بين ماهنا وماهنالك من التعريفين لانا نقول لانسلم واحدا من المنافاة والدلالة المذكورين اما في الاول فلانه لايخفى أنا لو قلنا الحيوان الناطق هو الانسان المعرف بالحيوان الضاحك لم يكن فيه منافاة ولادلالة على ان الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان الحيوان الناطق معنى للفظ الانسان كما ان الحيوان الضاحك معنى له فكذا قوله والظن المحصل هو الفقه الخ حاصله ان الظن المذكور معنى للفقه كما ان العلم المذكور معنى له كما تقدم أوائل الكتاب بل لو قيل ان قوله المعرف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والا قال هو الفقه كما تقدم أول الكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله المعرف بكذا لكان دقيقا حسنا للمتأمل فان قيل لكن الحصر الذى افادته هذه الصيغة ينفى ان له معنى آخر قلنا ممنوع لان الاظهر فى مثل هذه الصيغة انها لحصر الاول فى الثانى كما سيأتى قريبا فيكون مفادها حصر الظن المحصل فى الفقه دون العكس فلا ينافى ان له معنى آخر فتأمله واما الثانى فلانه أراد التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الاجزاء فقط أعنى جمع الاحكام لانه معتبر فيهما وتعريف الظن ليكون فيه تنبيه على انه المراد من العلم هنالك فتأمله واما قولهما فقوله هنا مجازا مناف لذلك أيضا فجوابه منع المنافاة لان الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى انه اذا كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه ان يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى المتهيئ لذلك مجاز وهذا لا ينافى ان يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله حقيقة باعتبار ذلك المعنى الآخر ولم اختار مراعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازا باعتباره (قلت) يمكن ان يقال لما كان هذا المعنى هو المشار اليه فى تعريف الاجتهاد كان مراعاته فى المشتق منه المذكور فى تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المنافاة ظاهرا لان كون الظن هو الفقه يقتضى عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضى كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقيه حقيقة باعتبار المعنى الآخر مع الاشارة الى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهر وكأنه لما كان وقوع المجاز المشهور فى التعريف أسهل من وقوع المشترك آثره عليه ولانه يحتمل أن يكون القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر الى مقتضاه دون التعريف الآخر على انه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التنزل يعنى ان غاية ما يلزم من ملاحظة كون الفقه بمعنى الظن دون المعنى الآخر كون الفقيه مجازا فى التعريف ولا محذور فيه لانه مجاز شائع هذا مع انه يمكن أن يكون مختار الشارح فى معنى الفقه ماذكره هنا دون ما تقدم أوائل الكتاب ويكون ما تقدم انما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى التفتازانى فى المطول وغيره فى مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالمحشين لكلامه بما ذكر بعينه واما قوله وكذا قوله هنا بمعنى المتهيئ الى آخره فجوابه هو جواب ما قبله بلا تفاوت كما هو ظاهر لا يقال تجويز كون مختار الشارح ما هنا دون ما هنالك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء وهو باطل اجماعا لانا نقول الاستلزام ممنوع قطعا لانه وان خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه فى عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض معانى الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار اليه الشارح من

فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان احسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أي المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالفعل غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الا ان الظاهر انه مما لا بد منه فليتأمل (قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة التعبير ولن وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام لكنهما يخالفان ما سيجيء من جواز تجزى الاجتهاد فليتأمل اه (وأقول) دعوى المخالفة ممنوعة منعا في غاية الجلاء لجواز ان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما وهو المراد عند الاطلاق ماهنا والآخر ما يشار اليه فيما سيجيء ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله افراد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تأييد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أى حامل على حمل التعريف على المعنى الاول وهلا حمله على أعم منه (قلت) الحامل على ماذكر ان السياق صريح أو كالصريح فيه ألا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبرا في المجتهد فيصح ان المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الاحكام فيه لاعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد فيما اذا كان كل من المبتدا والخبر معرفا بلام الجنس بان قصر المبتدا على الخبر أظهر وبه يندفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الآتية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ماذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام ليطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ثم ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تتناهى وتتزايد بتزايد الازمان وما من زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك انه ما من مجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن جميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التهيؤ للظن المذكور وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر له وهو الظن ولو لبعض الاحكام أخذا من جواز تجزى الاجتهاد الآتي فليتأمل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ) قال شيخنا الشهاب فر بهذا من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فر من لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فليتأمل (قوله ولذا) أى لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قد يقال

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به المنتهي للعلم اى الظن الى آخره (وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على ان المراد بالفقيه المحصل لا المنتهي بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض ان قول المصنف المذكور غاية ما أفاد تساويهما فى الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى المنتهي الذى هو معناهما الآخر ولا دلالة فى كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب تعريف الاجتهاد بالاستفراغ المذكور هو المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المنتهي لانه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل ارادته ارادة مجهول اذ التعريف لا يفيده ولم يبين له معنى آخر بعد فظهور كلام المصنف فيما قاله الشارح مع الاخفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر انه يجب حمل الكلام على ظاهره مهما أمكن حمله عليه نعم يرد على هذا الجواب ان ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وان كان ظاهرا فى ارادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتفاريع الفقه أى لا يشترط معرفتها يدل على ان المراد به معنى آخر وهو المنتهي ويجاب بمنع المعارضة لان المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار اليه الشارح بقوله ولتحققه أى كل منهما شروط ذكرها بقوله (فان قلت) أى قرينة من المتن على ارادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتباره نحو البلوغ والعقل لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليتأمل (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا الشهاب الاوضح حتى يصح نظره اه (قوله فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس) اشارة الى ان هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى انه يشترط كونه فقيها وان أنكر القياس أى ان انكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وان استلزم انه لا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس كما هو ظاهر الا أنه خلاف المراد من ان الخلاف فى انه يخرج بذلك عن فقاهة النفس أولا لا ان الخلاف فى اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف فى الاشتراط المذكور كان قوله وثالثها الا الجلى معناه وثالثها يشترط كونه فقيه النفس الا ان انكر الجلى فلا يشترط ذلك وهو فاسد مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمحشى وفى كلام الشارح الآتى مايدل لما قلناه اه وأشار بقوله كلام الشارح الى قوله الآتى أى المتوسط فى هذه العلوم (قوله وأصولا وبلاغة) قال الكورانى وعندى ليس بشرط أى معرفة أصول الفقه اذ الشافعى كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدونا ولو أدرج البلاغة فى العربية كان أولى مع انها ليست شرطا فى المجتهد أيضا لان جمهور المجتهدين كانوا متبحرين فى الاجتهاد مع انه لم يكن هناك هذا العلم مدونا بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اه (وأقول) اما قوله وهو عندى ليس بشرط الخ فهو مبنى على توهمه ان المراد بمعرفة علم الاصول معرفته بهذه الاصطلاحات الحادثة على هذا الوجه المدون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعده سواء كانت مدونة أولا وسواء عرفها بالطبع او بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية وغيرها أيضا فان مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا فى غاية رفعة الرتبة فى الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل) لان غيره لا تمييز له يهتدى به لما يقوله حتى يعتبر (أى ذو ملكة) هى الهيئة الراسخة فى النفس (يدرك بها المعلوم) أى ما من شأنه ان يعلم وهذه الملكة العقل (وقيل العقل نفس العلم) أى الادراك ضروريا كان أو نظريا (وقيل ضروريه) فقط وصدق العاقل على ذى العلم النظرى على هذا العلم الضرورى الذى لا ينفك عن الانسان كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لذلك على من لا يتأتى منه النظر كالابله (فقيه النفس) اى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد (وان انكر القياس) فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله (وثالثها الا الجلى) فيخرج بانكاره لظهور جموده (العارف بالدليل العقلى) اى البراءة الاصلية (والتكليف به) فى الحجية كما تقدم ان استصحاب العدم الاصلى حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعى (ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية) من نحو

اذ ذاك العربية وغيرها مدونة فما أوهن عنديته واما قوله ولو أدرج البلاغة فى العربية كان أولى فهو عندى خطا القطع بان المتبادر عرفا من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهما فى غاية القوة والاعتبار فكان الاولى ما صنعه المصنف لا ما توهمه هو واما قوله مع انها ليست شرطا فى المجتهد أيضا الخ فجوابه هو ما تقدم أولا بلا تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور الاول انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط فى المذكورات يجامع صيرورتها ملكة له فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أرادا على مراقب الملكة فيها فهو ممنوع والثانى ان المتبادر منه أنه مقابل لما قبله مع انه لا يقابله اذ ما قبله شروط لتحقق المجتهد المفسر بظان الحكم على الوجه المخصوص كما علم مما قرره الشارح والمفهوم من هذا انه تفسير لحقيقة المجتهد ويحصل من هذا التفسير انه بمعنى المتهيئ لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه العلوم ملكة له انه يتحقق بكونها ملكة له الخ والثالث ان الكورانى أشار الى المناقشة فى تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالى قال فى المستصفى أحد الشرطين فى المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه فان قوله متمكنا معناه ذو ملكة له قوة الاخذ والرد والقبول اه (وأقول) هذه مناقشة أوهى من بيت العنكبوت اما أولا فلان ما زعمه من ان قوله متمكنا معناه ذو ملكة الى آخره ممنوع منعا لا خفاء فيه وأى ملازمة بين التمكن المذكور والملكة أو أى توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه واما ثانيا فسلمنا انه أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الامام صرح بذلك ونص عليه فاتجه كل الاتجاه تخصيصه بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله فى كلامهم على فاضل واما ثالثا فلان الاحاطة بمدارك الشرع أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه فى غاية الاتجاه واما رابعا فلان دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالى وقد علمت انه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر (قوله بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بتقييده بالمعظم اخراج غير المعظم عن الاعتبار رأسا ففيه نظر لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والا فلا وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى استخراج عموم الاحكام الا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قيل هذا النظر غير متوجه مع قوله ومارسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهم مقصود الشارع فهمه فى سائر الاحكام فلا نسلم تأتى ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق اعتبار عموم الاحكام كما تقرر ويمكن ان يختار الاول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارستها مما يقدران على تحصيل الباقى (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أى قوله وأحاط الخ ولك ان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا سلمنا ولكن الذى يشترط فى تحقق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتأمل اه

وتصريف (وأصولا وبلاغة) من معان وبيان (ومتعلق الاحكام) بفتح اللام أى ما تتعلق هى به بدلالته عليها (من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون) أى التوسط فى هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد اما علمه بآيات الاحكام وأحاديثها أى مواقعها وان لم يحفظها فلانها المستنبط منه واما علمه باصول الفقه فلانه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج اليه واما علمه بالباقى فلانه لا يفهم المراد من المستنبط منه الا به لانه عربى بليغ (وقال الشيخ الامام) والد المصنف (هو) أى المجتهد (من هذه العلوم ملكة له وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع) فلم يكتف بالتوسط فى تلك العلوم وضم اليها ما ذكر (ويعتبر

(وأقول) لوسلم ان هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام وان تلك القواعد ليست مباينة لمتعلق الاحكام الذى هو الآيات والاحاديث الدالة على الاحكام على ماهو الانسب بقوله يفهم بها مقصود الشارع فانه ظاهر فى ان المراد بتلك القواعد غير الآيات والاحاديث المذكورة اذ لا يتجه ان الاحاطة بها وممارستها وسيلة الى فهم كلام الشارع لانها كلام الشارع فهى أيضا محتاجة الى التوسل فى فهمها وان الشيخ الامام لم يخالف غيره باعتبار ماهو أعم من متعلق الاحكام فيكفى فى خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الاحكام وأحاديثها زيادة اعتبار الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله قال الشيخ الامام لايقاع الاجتهاد الخ) فيه أمران * الاول ان لقائل ان يقول لم كانت هذه الامور معتبرة لايقاع الاجتهاد لا لتحققه ومعرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم * والثانى ان الكورانى أشار الى المناقشة فى تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر كلام الامام والغزالى قال الامام فى المحصول ينبغى ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلافه والافتاء هو ايقاع الاجتهاد الذى قاله والده اه (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة ولعمرى انها كالهباء المنثور وذلك لانا لا نسلم ان الافتاء هو ايقاع الاجتهاد بل هو اجابة السائل كما هو فى غاية الظهور وكيف يصح دعواه أن الافتاء فى كلام الامام بمعنى الاجتهاد مع تكرر تعبير الامام بنحو قوله اذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده اليه الخ فان هذا تصريح بان الافتاء غير الاجتهاد وحينئذ فيجوز ان يكون الامام اعتبر ذلك فى كونه صفة فيه اذ لو لم يعتبر كذلك لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى اليه فيلزم الافتاء بخلافه ولو سلم انه أراد ما زعمه فعبارته محتملة لارادة غيره وكان تخصيص من نص على المقصود وهو الشيخ الامام أولى ولو سلم ان عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على ان الاعتبار للايقاع لا لكونه صفة فيه لان حاصلها انه ينبغى ماذكر ليقع الاحتراز عن ايقاع الاجتهاد مخالفا له وهذا لا ينافى ان الاعتبار لنفس كونه صفة فيه لان اعتباره فى نفس كونه صفة له يصح ان يعلل بالاحتراز عما ذكر لانه لو لم يعتبر فى ذلك فقد يقع الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدى الى المخالفة فتأمله فانه فى غاية الحسن والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أى فى كونه عائد على قوله الآتى كونه خبيرا الى آخره اه وسبقه الى ذلك شيخ الاسلام فقال قوله لكونه أى لكون ما يأتى من كونه خبيرا بالمذكورات فالضمير عائد على متأخر لفظا متقدم رتبة اه ويوافقه قول الشارح الآتى ويبن والد المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أى اعتبار كونه خبيرا ليس لاجل كون الاجتهاد صفة فى المجتهد بمعنى ان قيام صفة الاجتهاد به لا تتوقف على ماذكر فليتامل (قوله كونه خبيرا بمواقع الاجماع) فيه أمران * الاول انه قد يقال كان ينبغى ان يزيد بمواقع الخلاف فانه يحرم عليه احداث قول آخر فيحتاج الى معرفة مواقع الخلاف لئلا يقع فى مخالفته باحداث ماذكر ويمكن ان يجاب بان ماذكر يغنى عن هذه الزيادة لانه انما يحرم احداث القول أو التفصيل ان خرقا الاجماع بان خرجا عن الخلاف الذى فى المسئلة لان الخروج عنه مجمع على امتناعه فهذا من افراد مواقع الاجماع فكلامه يشمله والثانى ان قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الاسلام أى

قال الشيخ الامام) والد المصنف (لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرا بمواقع الاجماع كى لا يخرقه) فانه اذا لم يكن خبيرا بمواقع الاجماع قد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به

(والناسخ والمنسوخ) لتقدم الاول على الثانى فانه اذالم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بها ترشد الى فهم المراد (وشرط المتواتر والآحاد المحقق لهما) المذكور فى الكتاب الثانى ليقدم الاول على الثانى فانه اذا لم يكن خبيرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف) من الحديث ليقدم الاول على الثانى فانه اذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وحال الرواة) فى القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس وفى سخنة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الاكثر بعد التهم كما تقدم (ويكفى) فى الخبرة بحال الرواة (فى زماننا الرجوع الى أئمة ذلك) من المحدثين كالامام أحمد والبخارى ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم فى التعديل والتجريح لتعذرهما فى زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها فى المجتهد لما تقدم وبين والد المصنف انها شروط فى الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) فى المجتهد (علم الكلام) لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا

فى الواقعة المجتهد فيها او يأتى مثله فى بقية الشروط الآتية وعليه فكان ينبغى حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والآحاد لانه لم يعتبر لايقاع الاجتهاد الذى الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه أمران * الاول ان قوله أى فى الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بمواقع الاجماع لان مواقعه هى المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبيرا بالمسائل المجمع عليها فى المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خبيرا بوقوع الاجماع فى المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مشترط بل يكفى معرفته بانها غير مجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خبيرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجمالا الا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثانى ان قوله فكان ينبغى حذف شرط الخ مبنى على ان المراد كونه خبيرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغنى عنه قوله أصولا لتضمن معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خبيرا بوجود ذلك الشرط فى ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لايقاع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أى بان هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فالعلم بحالهما داخل فى قوله السابق أصولا اه وبه يندفع ما ذكره فى قول الشارح ليقدم الاول على الثانى وهو ما نصه لك ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعمل بهما لانا نقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يندفع قوله فى حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعمل بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خبيرا بمفهومهما وان المتحقق فيما هو فيه الاول ليعمل به أو الثانى فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدى الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتامل (قوله ويكفى فى الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كأنه لانه المتبادر والا فيمكن رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضا بل ولما قبل ذلك أيضا فليتامل (قوله لتعذرهما فى زماننا) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء فى زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم (قوله وبين والد المصنف الخ) يمكن حمل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لانسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتضايفين لقب لاصول الدين وحينئذ فى كلامه مضاف محذوف أى معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثانى قال الكورانى وهذا ماخوذ من كلام الغزالى وهو مبنى على جواز التقليد فى العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعواه عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالى أيضا ووجهوه بما هو حسن ظاهر قال الامام فى المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة فى ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام اه فتامل حسن هذا التوجيه ومتانته وظاهره ان هذا غير مبنى على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سياتى فى مسئلة التقليد فى أصول الدين ان الذى رجحه الامام امتناع

التقليد

التقليد ووجوب النظر ولم يزد فى المستصفى على قوله ان الكلام لاحاجة اليه ولم يتعرض ابتناء ذلك على جواز التقليد فان أشار الكورانى بقوله وليس هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما سيأتى من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا أن نمنع بناء التوجيه على ذلك وان أشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليتأمل (قوله ولا تفاريع الفقه) قال الكورانى والمراد بها المسائل الفرعية التى استخرجها غيره فلا دور كما توهم اه وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اى المتهيئ اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا أن يريد المعرفة بالفعل اه (وأقول) أما ما قاله الكورانى فكأنه قصد به رد ما فى الزركشى وما أشار اليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهما وعصبيته عليهما الا ان هذا الذى قاله باطل مخالف لكلام الائمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الائمة ما فى الزركشى وأشار اليه الشارح المحقق قال حجة الاسلام فى المستصفى وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطا فى منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط ثم انما يحصل منصب الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا اه فتأمل قوله وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى أن قال فيكون شرطا فى منصب الاجتهاد الخ اى وهو دور وفى المحصول للامام ما نصه وأما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فيه اه وعبارة المنهاج للقاضى البيضاوى ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته اه قال المصنف فى شرحه ولا حاجة أيضا الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذى يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبى اسحق ولعله أراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد فى زماننا وساق ما تقدم عن الغزالى فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحا لقول المنهاج لانه نتيجته وقوله ولعله أراد الخ فان ذلك كله صريح فى ان الكلام فى تفاريع الفقه التى يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط فى المجتهد تفريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكورانى وانه قلد فى القضية بمجرد العصبية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمعقول وأما ما قاله شيخنا فجوابه قوله اللهم الا أن يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما تمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لو قال لا تحصل كان أظهر اذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اه (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرروه ان الامكان امكانان ذاتى ووقوعى فما ذكره هو الذاتى وما ذكره الشارح هو الوقوعى فلا اشكال بوجه وانما نشا الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثر فى كلامهم التنبيه عليهما فى مظان الحاجة اليه حتى كأنه لما قال فى شرح ايساغوجى حيث جعلت تعريفات الكليات رسوما وكون هذه التعريفات رسوما بناء على امكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعى

(و) لا (تفاريع الفقه) لانها انما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال

لا الامكان الذاتى فحاصل الكلام وكون هذه التعريفات اهارسوما بناء على وقوع الحدود لها
لهذا النوع الى أن قال ولا يرد عليه قوله الا ان المناسب حينئذ ذكر التعريف الذى هو أعم لان
منشأه حمل الامكان على التجويز العقلى فاذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتأمل
حق التأمل اه على انه يمكن أن يجاب أيضا بالتزام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى
فليتأمل فيكون مبنى الاعتراض ملاحظة الامكان العقلى (قوله بأن يتطرحالة التفرغ عن
خدمة السيد) قال شيخنا العلامة تصوير لماهية قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويرا
لماهية الاجتهاد اى الاستفراغ لا للقوة التى هى الملكة بمعنى التهيؤ اه (وأقول) مبنى هذا
الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر فى الآلات
المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام فى شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله
ودونه مجتهد المذهب) مبتدا وخبر على التقديم والتأخير فلا يرد أن دون ظرف لا يتصرف
فى المشهور فلا يصح وقوعه مبتدا (قوله من تخريج الوجوه) هى الاحكام التى يبديها على
نصوص امامه ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقيس ما سكت عنه
على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى
أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة
قررها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص
الشارع لكن يتقيدون فى استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم فى الاستدلال ومراعاة
قواعده وشروطه فيه وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده
وشروطه فيه اللهم الا أن يريد بنصوص امامه ما يشمل قواعده وشروطه فى الاستدلال
وبتخريج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الادلة مع الجرى
على نصوص الامام فى الاستدلال اى قواعده وشروطه عنده ولا يخفى انه تكلف (قوله المتمكن
من ترجيح قول له على آخر) اى أو وجه للاصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لان من تمكن
من الترجيح فى الاقوال يمكن من الترجيح فى الاوجه وفيه أمران * الاول ان مجتهد الفتوى
قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الادلة على قواعد الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال
من عدوهم من مجتهدى الفتيا كالنووى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد الفتيا كما يعلم من
أحوال المتأخرين ويجاب بأن الاجتهاد المذهبى قد يتجزأ فربما حصل لمجتهد الفتيا أو من هو
دونه فى بعض المسائل كما ان الاجتهاد فى الفتيا قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد الفتيا
فى بعض المسائل * والثانى ان السيوطى قال ما نصه ولم يذكر فى جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك
وقد ذكر فى شرح المهذب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فى الواضحات
والمشكلات ولكن عنده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه
من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولا ان وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر
انه لا فرق بينهما جاز الحاقه والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد فى المذهب وما ليس
كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا انه يعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص
عليها فى المذهب ولا هى فى معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشرط كونه فقيه النفس

وكذا لبعض العبيد
بأن يتطرحالة التفرغ
عن خدمة السيد (وكذا
العدالة) لا تشترط فيه (على
الاصح) لجواز أن يكون
للفاسق قوة الاجتهاد وقيل
يشترط ليعتمد على قوله
(وليبحث عن المعارض)
كالمخصص والمقيد والناسخ
(و) عن (اللفظ هل معه
قرينة) تصرفه عن ظاهره
اى عن القرينة الصارفة
ليسلم ما يستنبطه عن تطرق
الخدش اليه لو لم يبحث وهذا
أولى لا واجب ليوافق ما تقدم
من أنه يتمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص على
الاصح ومن حكاية هذا
الخلاف فى البحث عن صارف
صيغة افعل عن الوجوب الى
غيره وحكاه بعضهم فى كل
معارض (ودونه) اى دون
المجتهد المتقدم وهو المجتهد
المطلق (مجتهد المذهب وهو
المتمكن من تخريج الوجوه)
التى يبديها (على نصوص
امامه) فى المسائل (ودونه)
اى دون مجتهد المذهب
(مجتهد الفتيا وهو المتبحر)
فى مذهب امامه (المتمكن من
ترجيح قول) له (على آخر)
أطلقهما (والصحيح جواز
تجزى الاجتهاد) بأن يحصل
لبعض الناس قوة الاجتهاد
فى بعض الابواب كالفرائض
بأن يعلم أدلته باستقراء منه

ذا حظ وافر من الفقه اه وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اه (قوله والصحيح جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه أمور * الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشي * والثاني ان القرافي ادعى ان محل الخلاف في الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اه وقد يفرق بأن القضاء غالبا يترتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر الامكان * والثالث قال الاسنوي قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فانه صار أصلا بالنص قال وكذا لو اجتمعت الامة عليه اه (قوله لقوله تعالى ما كان لنبي الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي) قال شيخنا العلامة ظاهره انحصار سبب اليقين في التلقي من الوحي وسيأتي ان الصواب في اجتهاده انه لا يخطئ فيكون الاجتهاد أيضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اه (وأقول) ما أورده على هذا القيل من عدم التمام يتوقف على اثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه لا يخطئ أو اثبات عدم الخطا بالدليل القطعي ولم يأت الشيخ بواحد منهما فتأمل (قوله ورد بأن انزال الوحي ليس في قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجودها اى القدرة على اليقين فلم قلتم ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك في نجاسة أحد الاناءين ومعه ماء طاهر بيقين الى غير ذلك من المسائل المعروفة في الفقه اه (فان قيل) يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلاقه ممنوع فانه يجوز الاجتهاد لمن في نحو دور مكة مع القدرة على اليقين بصعود او الخروج لمشاهدة الكعبة وانما يمتنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة كمن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصور مثل ذلك لمنعنا الاجتهاد أيضا فليتأمل (قوله والصواب أن اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطئ ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا) أقول لم يتعرض لغيره من الانبياء هنا أيضا والمتجه عندي امتناع الخطا على غيره من الانبياء اما مطلقا أو من غير تنبيه عليه سريعا وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففيه نظر ظاهر وان صرح به قوله في شرح الروض في باب النكاح في بحث الخصائص ما نصه وكان لا يجوز عليه الخطا اذ ليس بعده نبي يستدرك خطأه بخلاف غيره من الانبياء اه ونقله السيوطي عن ابن أبي هريرة والماوردي فقال في مختصر الخصائص في الباب الاول المعقود للخصائص التي اختص بها عن جميع الانبياء ما نصه ولا يجوز عليه الخطا عد هذه ابن أبي هريرة والماوردي اه والوجه ما قلناه لان الخطا من غير تنبيه نقص لا يليق بمنصب النبوة وقد استدلوا على امتناعه في حق النبي صلى الله عليه وسلم بأن تجويزه عليه غض من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جار مجرى ابلاغ الشرع وتشريعه فكما لا يجوز عليه الخطأ في ذلك فكذا فيما نحن فيه وهذا كله موجود في حق غيره من الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضيا للمنع في حقه دون غيره منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع في حقه عليه افضل الصلاة والسلام والجواز مع التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيته عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من مجتهد كامل و ينظر فيها وقول المانع يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الادلة معارض لما علمه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيد جدا (و) الصحيح (جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه) لقوله تعالى ما كان لنبي ان تكون له اسرى حتى يثخن في الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم عوتب على استبقاء اسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاده وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد فيه جزما ورد بأن انزال الوحي ليس في قدرته (وثالثها) الجواز والوقوع (في الآراء والحروب فقط) اى والمنع في غيرها جمعا بين الادلة السابقة (والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطئ) تنزيها لمنصب النبوة عن الخطا في الاجتهاد وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا

الروض فلا يفيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيصته بل يؤكدها ولا يدفع محذور لزوم تشريع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي في أمثال ذلك مما لا يصد عنه نقل ولا عقل فليتأمل (قوله لما تقدم في الآيتين) أقول أجاب المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فلله الحمد فقال في جواب الاولى وأما أساري بدر وقوله تعالى ما كان لنبي أن تكون له اسرى الآيتين فقد اشتملتا على ما خص به صلى الله عليه وسلم وبيان عظيم فضله من بين سائر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا لنبي غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريضا لهم على تعظيم جانب الاجر والفوز بالشهادة اه وقال في جواب الثانية لا دلالة فيها لوجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم كان مخيرا في الاذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الائمة فما ارتكب الا صوابا صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم انه لو لم يأذن لهم لقعدوا فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اه (قوله واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة يرد هذا الاعتراض بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الصواب فيه انه لا يخطئ فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن فلا ينحصر سبب اليقين في التلقي من الوحي بل في تلقي الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحي أو اجتهاد منه اه (وأقول) ان أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأداه الى الحكم فلا يخفى ضعف هذا الرد ومما يرده أمران الاول انه يجوز انهم أرادوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي فقد عدوه من الوحي ولهذا قال العضد كغيره جوابا عن احتجاج منكري اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه ظاهر في العموم وأن كل ما نطق به فهو وحي وذلك ينفي الاجتهاد ما نصه الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولون في القرآن فيختص بما بلغه وينتفي العموم ولئن سلمنا أي العموم فلا نسلم انه أي العموم ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن أي الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقا عن الهوى بل كان أي ذلك الحكم قولا عن الوحي اه والثاني سلمنا انهم لم يريدوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي لكنه في معناه وانما لم يتعرضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقا سواء كان بمحض الوحي أو بالوحي بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادي ما يمكن أن يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجتهد ثم يخبرهم بما أدى اليه اجتهاده فهذا حسن طالما خطر بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققا في الحال بل وغير موثوق بحصوله فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤديه اجتهاده الى شيء لم يكن مانعا من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهد في الشرع الاكتفاء بالفقد في الحال مع القدرة في المآل كما لو عدم الماء في الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر الى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها لعدم وجود اليقين في الحال ومما يؤيد ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع انه لا يفيد الا الظن ولهذا قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته

لما تقدم في الآيتين ولشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب (والاصح أن الاجتهاد جائز في عصره) صلى الله عليه وسلم وقيل لا للقدرة على اليقين في الحكم بتلقيه منه واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس

من

من بعض مع امكان اليقين بانتظار الوحى فى ذلك ثم قد يشكل الحال فى البعيد الذى لا يطلع عن قرب على ما بلغه من الوحى فليتأمل (قوله وثالثها جائز باذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثانى ان الثانى يمنع عند الاذن أيضا وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحدا لا يسعه القول بالمنع من شئ مع اذن الشارع فيه فالثالث فى الحقيقة لا يقابل الثانى بل يوافقه وانما يقابل ما عداه وانما حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثانى أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له الثالث فحكاه على وجه الاطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله مسئلة المصيب من المختلفين) أقول انما عبر بالمختلفين دون المجتهدين اشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور فى الاصول المعرف أول الكتاب فى العقليات وأيضا انما يكون المصيب من المجتهدين واحدا اذا اختلفوا لا مطلقا لانهم اذا لم يختلفوا لم يكن المصيب واحدا فلا بد من التقييد بالاختلاف بقى ان لقائل أن يقول قد لا يصيب واحد من المختلفين فى العقليات بأن يخطئ الجميع فان الخطأ فى العقليات ممكن كما تقرر فى محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين الحق فكيف يجزم باصابة البعض الا أن يقال المراد نفى أن يكون الجميع مصيبا ردا على من زعم ذلك فليتأمل (قوله فى العقليات) قال الكمال هى ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر معه فى الشرح (أقول) هى بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد قول العنبرى ان كل مجتهد فى العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وان أراد نفى الاثم فمحتمل عقلا وانما فى نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم الله فى حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام فى العقليات التى لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما أو حادثا وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها اه فقوله وكون الصانع الخ يدل على أنها تشمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافى الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيجىء هو الاعمال قولية أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو اجتهادى وهذا فى ثبوت الخطأ فيه خلاف ولا خلاف فى انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافقه قول الكمال وهذه المسئلة اعم مما صدرت به المسئلة فان نافى الاسلام يعم نافى ما يثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع كنافى توحد البارى تعالى بالقدم بان أثبت القدم للافلاك ونحوها ونافى ما يثبت بدليل السمع وحده كنافى الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد بالاسلام فى هذا المقام ما سيأتى الذى هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تمثيل الشارح لبعضه ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنها ليست من جملة الاعمال التى هى مسمى الاسلام كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فما ذكره المصنف هنا معلوم التخصيص بما ذكره فى خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا مع ما هناك عام وخاص

(وثالثها) جائز (باذنه صريحا قيل او غير صريح) بأن سكت عمن سأل عنه او وقع منه فان لم يأذن فلا (ورابعها) جائز (للبعيد) عنه دون القريب لسهولة مراجعته (وخامسها) جائز (للولاة) حفظا لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يجز لهم بأن يراجعوا النبى صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم (و) الاصح على الجواز (أنه وقع) وقيل لا (وثالثها لم يقع للحاضر) فى قطره عليه الصلاة والسلام بخلاف غيره (ورابعها الوقف) عن القول بالوقوع وعدمه واستدل على الوقوع بانه صلى الله عليه وسلم حكم سعد ابن معاذ فى بنى قريظة فقال تقتل مقاتلهم وتسبى ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت عليهم بحكم الله رواه الشيخان وهو ظاهر فى ان حكمه عن اجتهاده (مسئلة المصيب) من المختلفين (فى العقليات واحد) وهو من صادف الحق فيها لتعينه فى الواقع كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل (ونافى الاسلام) كله او بعضه كنافى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

أومطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا فى أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخطئ آثم كافر) زاد ابن الحاجب اجتهد أولم يجتهد اه وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكايته مابعده قال السعد لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبرى فى الخطا والجاحظ فى الاثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد أم لا ليتأتى ذكر خلاف الجاحظ فى الاثم على تقدير الاجتهاد اه وبه يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبرى الخ مقابل قوله ونافى الاسلام مخطئ آثم كافر وان كان قولهما مفروضا فى المجتهد فى العقليات كما صرح به الشارح والكلام فى نفى الاسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل ومما ثبت منها بالسمع لان ذلك لا ينافى المقابلة باعتبار قسم العقليات وانما حمل الشارح كلامهما فى المجتهد فى العقليات لان كلامهما فى ذلك كما هو مصرح بفرضه فى ذلك فى المبسوطات ولقائل أن يقول هذا لا يقتضى قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد فى المقابلة وهما اذا نفيا الاثم عن المجتهد فى العقليات فنفيه عن المجتهد فى غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبرى الاجتهاد فيها ففى غيرها أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اى وعدم مصادفة الحق لا تكون عذرا فى القطعيات قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية وفقهية ونعنى بالكلامية مايدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ماعلم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر اه هذا مانقله السعد (قوله وقيل ان كان مسلما) فيه أمران * الاول انه قد يستشكل كونه مسلما مع فرض انه نفى الاسلام او بعضه ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلما ان كان منتميا للاسلام كما سيأتى فى عبارة السعد * والثانى ان هذا صريح فى أن الصحيح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمنتمى الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال فى قول العضد وانما فى نفيه اى نفى ماذهب اليه الجاحظ والعنبرى الاجماع الخ مانصه وفى ورود الدليل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو فى الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو فيمن ينتمى الى الملة ويكون من أهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطا اليهود والنصارى اه وبه يعلم توجه هذا البحث على استدلال الشارح بالاجماع لكن سيأتى عن المصنف مايقتضى ان المشهور تعميم محل النزاع (قوله وقيل زاد العنبرى على نفى الاثم كل من المجتهدين فيها مصيب) قال المصنف ولا يظن بالرجل انه أراد اى بالاصابة وقوع معتقده اى المجتهد فى نفس الامر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فان ذلك جنون محض ولا نفى الاثم فقط

(مخطئ آثم كافر) لانه لم يصادف الحق (وقال الجاحظ والعنبرى لا يأثم المجتهد) فى العقليات المخطئ فيها الاجتهاد (قيل مطلقا وقيل ان كان مسلما) فهو عندهما مخطئ غير آثم (وقيل زاد العنبرى) على نفى الاثم (كل) من المجتهدين فيها (مصيب) وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما المسئلة التى لا قاطع فيها) من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (وأبو يوسف ومحمد) صاحبا أبى حنيفة (وابن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب

فان ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة بل أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله فى حقه سواء
وافق ما فى نفس الامر أم لا ثم قيل عمم قوله فى العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وان
اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعم وهذا ما ذكره القاضى أبو بكر رحمه الله تعالى
فى التقريب انه المشهور عنه وقيل انما أراد أصول الديانات التى تختلف فيها أهل القبلة
ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال فأما ما يختلف
فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فان فى هذا الموضع يقطع أن
الحق انما هو ما يقوله أهل الاسلام قال ابن السمعانى رحمه الله وينبغى أن يكون التأويل
لمذهب العنبرى على هذا الوجه لانا لا نظن ان أحدا من هذه الامة الا وهو يقطع بتضليل اليهود
والنصارى والمجوس قلت ولذلك حكى أن العنبرى كان يقول فى مثبتى القدر هؤلاء عظموا
الله وفى نافيه هؤلاء نزهوا الله ولم ينقل عنه مثل ذلك فى حق اليهود والنصارى وأمثالهم وعلى
هذا ينبغى حمل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضى عنه فى التقريب بخلافه اه واعلم أن
ما فسر به المصنف الاصابة بقوله انه أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله فى حقه مع
تعميم قوله فى العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على
صواب يقتضى ان حكم الله فى حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى اليه اجتهادهم ولا يخفى
اشكاله وكيف يسع عاقلا أن يلتزم أن حكم الله فى حقهم ما أدى اليه اجتهادهم مع دلالة الادلة
على نفى ما أدى اليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم فى العذاب فليتأمل (قوله ثم قال
الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهومه ان الثلاثة لا تقول ذلك أعنى أن حكم الله
تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد وذهب شرذمة من المصوبة الى أن لله فى الواقعة حكما
واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان
مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كلف به كذا ذكره الامام والغزالى ولا يخفى أن
هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمى المخطئ مصيبا بمعنى أنه أدى ما كلف به اه
لكن كلام المصنف فى شرح المنهاج مصرح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد وهو
قضية قوله هنا وقال الثلاثة هنالك ما لو حكم الله لكان به اذ لو قالوا ان المصيب واحد وان لله
حكما معينا قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هنالك ما لو حكم الله لكان به فان ذلك
لا يعقل على تقدير أن لله حكما معينا قبل الاجتهاد وانما يعقل بتقدير أن لا حكم معينا قبل
الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد ان الاولين قالا بمجرد التبعية لظن المجتهد من غير
أن يكون هنالك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هنالك ما لو حكم
الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الاول ان معنى ذلك ان الله سبحانه وتعالى
لم يحكم فى شئ من المسائل التى لا قاطع فيها بشئ معين بل بما يظنه المجتهد فيختلف الحكم
باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شئ وظن واحد آخر حل ذلك الشئ بعينه
فحكم الله فى حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشئ وفى حق الثانى وحق مقلديه حله
وليس فى ذلك اجتماع الحل والحرمة فى شئ واحد لان من تعلق به أحدهما غير من تعلق به الآخر
لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما يظنه كل مجتهد معلوم له أزلا وأبدا فلم يحكم فى كل

ثم قال الاولان حكم الله)
تعالى فيها (تابع لظن المجتهد)
فما ظنه فيها من الحكم فهو
حكم الله تعالى فى حقه
وحق مقلده

مسئلة الا بعين وان اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لانا نقول علمه بما يظنه كل مجتهد غير حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشرع الحكم الا على وجه الابهام وهو ما يظنه المجتهد وعلمه بما يظنه ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثانى انه قد يتوهم ان كونه تابعا لظن المجتهد ينافى قول الاشعرى وغيره بقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المنافاة لان التبعية باعتبار تعلقه التنجيزى لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لا تعلقه على أن الذى عليه المصنف والشارح ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوى والتنجيزى فالتعلق التنجيزى جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثا لان المركب من الحادث لا يكون الا حادثا (قوله هنالك ما) اى فيها شئ قوله فيها اى فى المسئلة تفسير لهنالك وقوله شئ تفسير لما (قوله ما لو حكم الله) اى لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشئ والا فقد حكم ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من مسئلة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه (قوله أصاب اجتهادا) أى لانه بذل وسعه واللازم فى الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور وقوله لا حكما أى لانه لم يصادف ذلك الشئ الذى حكم الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فمن لم يصادف ذلك الشئ وقوله وابتداء أى لانه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو انما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا وقوله لا انتهاء أى لان اجتهاده لم ينته به الى مصادفة ذلك الشئ والخطأ فى قول الشارح فهو مخطئ حكما غير الخطا عند الجمهور لان الخطا حكما هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشئ الذى لو حكم الله لكان به وان كان لم يحكم به فعد مخطئا لعدم اصابة ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر (قوله قيل لا دليل عليه) أى لا قطعى ولا ظنى أى ليس بينه وبين شئ ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة على هذا للنصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادفة ألا ترى انه لولا السعى الى محل الدفين وحصول بعض الافعال كحفره لقضاء الحاجة مثلا لما صادفه فانه لو استمر فى محله لم ينتقل منه الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقا لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلا من سعيه وما صدر منه من الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادتا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح ان عليه امارة) أى بينه وبين شئ ما ارتباط ما بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله امارة دون قوله دليل المعبر به فى المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر المريسى وأبو بكر الاصم ان عليه دليلا قطعيا وان المخطئ آثم وما قاله غيرهما ان عليه دليلا قطعيا ولا اثم لخفاء الدليل وغموضه ويبقى الكلام فى ان الاشارة الى القول بان عليه دليلا قطعيا هل يوافق ان الفرض المسئلة التى لا قاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابته) أى الحكم لامكانها أى الاصابة وفى قوله لامكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة ففى التكليف بها تكليف ما لا يطاق ووجه الرد منع أنها غير مقدورة بل هى ممكنة لكن التكليف باصابته قد ينافى قوله بعده بل يؤجر لبذله وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية (هنالك ما) اى فيها شئ (لو حكم) الله تعالى فيها (لكان به) اى بذلك الشئ (ومن ثم) اى من هنا وهو قولهم المذكور اى من أجل ذلك (قالوا) أيضا فمن لم يصادف ذلك الشئ (أصاب اجتهادا لا حكما وابتداء لا انتهاء) فهو مخطئ حكما وانتهاء (والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب) فيها (واحد ولله تعالى) فيها (حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه) بل هو كدفين يصادفه من شاء الله (والصحيح ان عليه امارة وانه) اى المجتهد (مكلف باصابته) اى الحكم لامكانها وقيل لا لغموضه

في طلبه فان قياس كونه مكلفا باصابته ان لا يؤجر عند الخطا لانه حينئذ لم يات بالواجب فكيف يؤجر مع ذلك ويمكن ان يقال المراد بكونه مكلفا باصابته ليس أنه ملزم بحصول الاصابة ولا بد بل ببذل وسعه لطلب حصولها وهذا لا ينافى انه اذا أخطأ أثيب لانه أتى بما كلف به واقائل أن يقول ما فائدة انه مكلف بالاصابة مع الزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وان لم يصب ويجاب بان فائدته جريان قول بالاثم عند عدم الاصابة كما أشار اليه الشارح (قوله وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر) فيه أمران * الاول انما نفى الاثم مع انه يغنى عنه ثبوت الاجر فانه لو قال وأن مخطئه يؤجر واقتصر عليه علم منه عدم الاثم اشارة الى الخلاف فى الاثم * والثانى ان فى كون الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافا حكاه فى الروضة بقوله وفيما يؤجر عليه وجهان عن أبي اسحق أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزنى يؤجر على قصده الصواب ولا يؤجر على الاجتهاد لانه أفضى به الى الخطا وكانه لم يسلك الطريق المأمور به والثانى يؤجر عليه وعلى الاجتهاد جميعا انتهى وجزم فى الروض بالاول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين فى الفروع والآخر مخطئ ماجور لقصده فقط أى لا لاجتهاده أيضا انتهى وقضية قول الشارح لبذله وسعه فى طلبه موافقة الثانى وأن الثواب على البذل الذى هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بان البذل وان كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيثاب عليه لان من لازم الواجب الثواب الا المانع والخطأ ليس مانعا لان الاحتراز عنه ليس فى وسعه وبانا لا نسلم ان البذل خطأ بل الخطأ مترتب عليه باعتبار قصوره عن الايصال الى ما هو الحق فى الواقع قصورا ناشئا عن عجزه لا عن تقصيره (قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو اجماع) ينبغى ان المراد بالنص والاجماع قطعيا المتن والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقا) وقيل على الخلاف يمكن توجيه الاول بأن القاطع يعين مدلوله قطعا فلا يمكن تعدده وجعله تابعا لظن المجتهد فان المدلول عليه قطعيا لا يتاتى تعدده واختلافه باختلاف الظنون اذ الامور المتنافية لا يمكن أن تكون مدلولة قطعيا الدليل واحد وهو ظاهر ولا ادلة متعددة اذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيه الثانى بان الدليل وان عين مدلوله قطعيا الا أنه قد يحصل الخطا فيه بصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعين مدلوله وتوجب الاشتباه فامكن ان يقال فيه بتعدد المصيب كما فى المسئلة التى لا قاطع فيها ويرد على هذا التوجيه ان الخطأ يمكن أيضا فى العقليات كما تقرر فى محله الا أن يفرق بان احتمال الخطا فى العقليات أقل وأضعف فليتامل (قوله ولا يأثم المخطئ فيها) فان قلت هذا يشكل باثم المخطئ فى القطعيات بجامع القطع فى كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الاجماع على اتحاد الحق فى العقليات والاختلاف فى اتحاده هنا كما أشار اليه فى التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد) قال شيخنا العلامة فى تسمية المقصر مجتهدا تجوز اذ الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع كما مر انتهى أى والمقصر لم يستفرغ وسعه (وأقول) هذا الايراد وهم منشؤه توهمه ان المجتهد هنا بمعنى المستفرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المتهيئ وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز فى التسمية والعجب ان الشيخ اعترف بهذا المعنى الآخر فيما سبق حيث قال فكل منهما أى المجتهد والفقيه مراد به تارة المتهيئ وتارة المتصف بالاستفراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم والالم يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هناك فتامله (قوله

(وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر) لبذله وسعه فى طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف بها (اما الجزئية فيها قاطع) من نص او اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه (فالمصيب فيها واحد وفاقا) وهو من وافق ذلك القاطع (وقيل على الخلاف) فيما لا قاطع فيه وهو بعيد (ولا يأثم المخطئ) فيها بناء على أن المصيب واحد (على الاصح) لما تقدم والقوة المقابل هنا عبر بالاصح (ومتى قصر مجتهد) فى اجتهاده (اثم وفاقا) لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه



مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا) أقول لا يخفى ان بعض صور النقض في قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهاديات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهاديات في الجملة وكأنه قال الا فيما سيأتي الاشارة اليه (قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا) فيه أمور * الاول قال المحشيان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظاهر الظني انتهى ولا يخفى ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهر في ارادة قطعي المتن أيضا فقد عبر في الروضة بقوله أن يتبين أنه خالف قطعيا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظنيا الخ * والثاني ان محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور في عصره صلى الله عليه وسلم لم ينقض أي لانه وقع سابقا حين لم يكلف بالنص فانه انما يكلف به بعد وروده البنا صرح به الماوردي قال شيخ الاسلام وهو ظاهر و يقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يخلو ذلك عن وقفة وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل وجود ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع اولا اذ ما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظر ولعل الاوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أ كان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لانه وقع سابقا ظاهرا وشك في مقارنة المانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والاوجه انه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه * والثالث قال الكمال وصفه الظاهر بالجلي يوهم اعتبار أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظر وما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفي مجرد الظهور ولهذا مشى الفقهاء على انه لا ينقض القضاء بصحة نكاح بلا ولي أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع ان النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة الشهود وعبر في الروضة بقوله أو ظنيا محكما وكذا في الروض قال شارحه أي واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليد لغيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده ففي اقتصار الشارح على الاول نظر الا أن يوجه بانه المتبادر (قوله فالاصح تحريمها عليه) فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد اولا ومما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصحة لكن الاوجه ما صرح به جمع منهم البيضاوي من التفصيل وعبارة البيضاوي الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وعبارة الاسنوي في شرحه اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المفارقة مطلقا انتهى وعبارة العباب فرع لو اجتهد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

بالثاني

*(مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات) لا من الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد (وفاقا) اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحاكم (نصا أو ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلي نقض لمخالفته للدليل المذكور (أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بان قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو) حكم حاكم (بخلاف نص امامه غير مقلد غيره) من الائمة (حيث يجوز) لمقلد امام تقليد غيره بان لم يقلد في حكمه أحدا لاستقلاله فيه برأيه أو قلد فيه غير امامه حيث يمتنع تقليده وسيأتي بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص امامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد أما اذا قلد في حكمه غير امامه حيث يجوز له تقليده فلا ينقض حكمه لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده (ولو تزوج بغير ولي) باجتهاد منه يصححه (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح تحريمها) عليه لظنه الآن البطلان

بالثاني ولا ينقض الاول فلو خالع زوجته ثلاث مرات ثم عقد عليها لكونه يرى الخلع فسخا ثم رآه
طلاقا لزمه فراقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
الرافعي والنووي وغيرهما من ان حكم الحنفي للشافعي بشفعة الجوار يحلها له واذا قلنا بهذا فان
كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلد للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
اجتهاد المجتهد فينبغي أيضا ان الحكم كذلك أخذا مما تقدم أول المسئلة انه لا ينقض الحكم
في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره فكما ان الحاكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكم مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد لنفسه فلا اثر له لعدم صحته
أو على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده ينبغي أن يبنى على ان حكمه على
نفسه حكم أو اقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين قال شيخ الاسلام في شرح الروض والاوجه
أنه حكم انتهى * والثاني ان المراد بتحريمها عليه امتناع معاشرتها او التمتع بها بعد تغير الاجتهاد
وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يحكم بتحريمه بل بحله لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمل (قوله وقيل لا تحرم اذا حكم
حاكم بالصحة) أقول صريح هذا الكلام ان الاصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة
وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق أول المسئلة من انه لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره اذ قضية امتناع النقض اعتبار الحكم وقضية اعتباره
عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده والا فلا معنى لاعتباره وعدم نقضه ولا
فائدة لهما وثانيهما ان تصحيح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقرر في الفروع من
ان حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم عليه الاقدام والتناول
باطنا أيضا حتى لو كان الحكم بشفعة الجوار وكان المحكوم له شافعيا حل له تناولها ظاهرا
وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعي خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النقض الحل
وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة وهو بعيد وعن الثاني
باستثناء ما ذكر أيضا أو بمخالفة طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء فالقول الذي ضعفه
الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب
الفروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي
فوافقا على ما أجبت به فيهما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
أي في تزوج المرأة بلا ولي وقوله فحكمه كحكمه أي في انها تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقرر في الفروع من ان حكم الحاكم في محل اختلاف
المجتهدين ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم رافعا
لاثر الخلاف المقارن له ولا يكون رافعا لاثر الاجتهاد الطارئ بعده فالظاهر والله أعلم ان الفقهاء
اعتبروا المرفوع عند الاصوليين أو يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتقد ما يوافق رأي الحاكم وفي

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم بالصحة (وكذا المقلد يتغير اجتهاد امامه) فيما ذكر فحكمه كحكمه (ومن تغير اجتهاده) بعد الاقتداء

(أعلم المستفتي) بتغيره (ليكف) عن العمل ان لم يكن عمل (ولا ينقض معموله) ان عمل لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم (ولا يضمن) المجتهد (المتلف) بافتائه باتلافه (ان تغير اجتهاده) الى عدم اتلافه (لا لقاطع) لانه معذور بخلاف ما اذا تغير لقاطع كالنص فانه يضمنه لتقصيره * (مسئلة يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبي أو عالم) على لسان نبي (احكم بما تشاء) في الوقائع من غير دليل (فهو صواب) أي موافق لحكمي بان يلهمه اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول (ويكون) أي هذا القول (مدركا شرعيا ويسمى التفويض) لدلالته عليه (وتردد الشافعي) فيه (قيل في الجواز وقيل في الوقوع) ونسب الى الجمهور وفصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز (وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم) لان رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك (ثم المختار) بعد جوازه كيف كان (انه لم يقع) وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند الى حديث الصحيحين لولا أن أشق على امتي لامرتهم

غير ذلك يكون غايته انه لا تعرض للحكم بابطال وأما تغييره لاعتقاد المحكوم له فلا اذ كيف يتغير اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتمال الثاني في كلامه ينافيه مسئلة الشفعة المتقدمة عن الرافعي وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابداء مانع فلا تغفل بل قد يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة بمزيد الاحتياط للاول وان أمكن الا أنه في غاية البعد عن كلامهم واذا تقرر ذلك ظهر ان قول شيخنا العلامة في قول المصنف فالاصح تحريمها عليه ما نصه يعني ولو حكم بصحة العقد لما كم لان حكمه انما يفيد الحل ان يعتقده وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حسنا في نفسه مخالف لما في فروعنا كما تقرر اللهم الا أن يكون موافقا لفروع مذهبه وقول الكوراني في هذا القول الذي ضعفه الشارح ما نصه وينبغي أن يكون هذا هو الصواب اذ لا وجب انقض حكمه انتهى مناسب لما تقرر عن الفروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه لا يلزم من التحريم النقض فليتأمل (قوله أعلم المستفتي ليكف) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام لا يتعلق به الرجوع قال في الروضة وأما اذا لم يعلم المستفتي برجوعه فكأنه لم يرجع في حقه انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه أيضا قال في الروضة ويلزم المفتي اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض انتهى (قوله ولا ينقض معموله) فيه أمور * الاول ان المراد بمعموله ما كان عمله قبل الاعلام كما نبه عليه الشارح بقوله ان عمل أي ان كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعد الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثاني ان محل عدم نقض معموله اذا لم يكن مما ينقض الحكم به والا نقض كما سيأتي التصريح به في عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان المعمول بيعا مثلا ثم تغير الاجتهاد الى بطلانه فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حل استعمال المبيع وصحة ايجاره واستحقاق أجرته وملك زوائده والاعتداد بنحو بيعه وهبته لكن هل يزول ملكه عنه لو كان باقيا في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما انقطع النكاح بالتغير في مسئلة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط للابضاع كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظر وعلى الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف الحال فيه نظر وقد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطاع ملك المشتري انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقايل وظهور العيب وعلى هذا فيرجع المشتري في الثمن وان أخذ الزوائد والاجرة فيما سبق كما لو فسخ البيع بنحو عيب بعد أخذ ذلك وقوة صنيع الروضة يقتضي الفرق حيث قال ما نصه وقد نص الصيمري والخطيب البغدادي وغيرهما من أصحابنا هذه المسئلة بتفصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة بفتواه أو استمر على نكاح بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كنظيره في القبلة وان كان عمل به قبل الرجوع فان كان مخالفا لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وان كان في محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا لاصحابنا وما ذكره صاحب المستصفى والمحصول فليس فيه تصريح

بمخالفة

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسئلة النكاح فى مرتبة عدم العمل ثم قابل ذلك بما اذا عمل فى غير النكاح فان فيه اشارة لطيفة الى الفرق ولعل الاوجه فى مسئلة البيع أن يقال انه اذا اشترى شيأ شراء صحيحا باجتهاد ثم تغير اجتهاده الى فساد الشراء فان تغير والمبيع فى ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وان تغير بعد زوال ملكه عنه لم يلزمه النقض وان عاد الى ملكه بتمليك آخر كان هذا التمليك قضية اخرى ونظيره فى مسئلة النكاح انه لو تغير الاجتهاد بعد الفراق ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمل (قوله ان تغير اجتهاده لا القاطع) أقول قال فى الروضة واذا عمل بفتواه فى اتلاف ثم بان انه أخطأ وخالف القاطع فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى ان كان أهلا للفتوى ضمن والا فلا لان المستفتى مقصر وهذا الذى قاله فيه نظر وينبغى أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا اذ لم يوجد منه اتلاف ولا الجاء اليه بالزام والله أعلم انتهى وعبارة الروض وشرحه وان اتلف بفتواه ما استفتاه فيه ثم بان انه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلا للفتوى اذ ليس فيها الزام انتهى فالمصنف تبع أبا اسحق لكن يرد انه لم يقيد بالاهل كما قيد أبو اسحق ويجاب بان كلامه فى المجتهد ولا يكون الا أهلا (قوله على لسان نبى) ظاهره تعلقه بكل من النبى والعالم وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبى أو مطلقا الا أن يجاب بالنسبة للعالم بان مجىء الملك اليه ربما يحقق نبوته فيفوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الانبياء الذى هو محل خلاف ابن السمعانى الآتى (قوله فهو صواب أى موافق لحكمى بان يلهمه اياه) فيه أمران الاول يجوز أن يكون قوله فهو صواب من جملة القول للنبى أو العالم ويجوز أن يكون من كلام المصنف لبيان انه لو وقع ذلك كان صوابا ولعل الاظهر الاول ويؤيده أو يعينه قول الشارح أى موافق لحكمى فتدبره (والثانى) ان حاصل ذلك أن يجعل الله تعالى مشيئة المقول له ذلك دليلا على حكمه فى الواقع بان لا يلهمه الا مشيئة ما هو حكمه فى الواقع وحينئذ فينبغى أن لا يتقيد جواز ذلك بالنبى والعالم بل يجوز فى غيرهما كالعامى المحض أيضا فتأمله اللهم الا أن يكون الاقتصار عليهما لانهما الاليق بهذا المنصب (قوله ويكون مدركا) أى دليلا على ان حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاؤه وكان الحامل على جعله للمقول قوله ويسمى التفويض (قوله ونسب) أى كون تردده فى الوقوع الى الجمهور (قوله لجواز أن يكون خيره فيه الخ) قد يقال فى تخييره رد هذا الحكم الى خيرته وفى هذا تفويض هذا الحكم اليه (قوله وفى تعليق الامر الخ) لا يخفى مناسبته لما قبله بجامع التفويض الى المسئلة فى كل منهما فلذا جمعهما فى مسئلة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله) أقول ههنا صور يقع البحث فى انها تقليد أولا منها أخذ العامى قول المجتهد ومنها أخذ العالم غير المجتهد قول مجتهد ومنها أخذ العامى قول عامى آخر ومنها أخذ المجتهد قول مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبى صلى الله عليه وسلم فاما الاولى والثانية فاختار المصنف ان كلا منهما تقليد وأطال الكلام فى ذلك فى منع الموانع خلافا لنفى ابن الحاجب التقليد عن الاولى لان التقليد عنده أخذ القول من غير حجة على الاخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهد دليل شرعى فى حقه ولا يرد على المصنف فى الثانية ان العالم قد يعرف دليله فلا يصدق فى حقه قوله من غير معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله

بالسؤال عند كل صلاة أى لاوجبته عليهم وفى حديث مسلم يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والرجل هو الاقرع بن حابس كما فى رواية ابى داود وغيره وأجيب بان ذلك لا يدل على المدعى لجواز أن يكون خيره فيه أى خيره فى ايجاب السؤال وعدمه وتكرير الحج وعدمه أو يكون ذلك القول بوحى لا من تلقاء نفسه (وفى تعليق الامر باختيار المأمور) نحو افعل كذا ان شئت أى فعله (تردد) قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافى والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب قال فى الثالثة لمن شاء أى ركعتين كما فى رواية أبى داود * (مسئلة التقليد أخذ القول) بان يعتقد (من غير معرفة دليله

معرفته بحيث يكون مستنبطا للحكم منه من غير توقف على غيره بان يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه الى الحكم على الاطلاق من غير أن يتقيد بغيره فى مقدمات الدليل وشروطها وهذه المعرفة لا تكون الا للمجتهد لان العالم المقلد وان أمكنه الاستنباط بان يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه الى الحكم لكنه يحتاج فى ذلك الى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه فى الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها والى ذلك يرمز قول المصنف فى منع الموانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو فى ربقة التقليد وان حوم على فهم المأخذ (فان قلت) قد يعرف تلك المسئلة حق المعرفة وان لم يعرف غيرها كذلك (قلت) هذا مجتهد فى تلك المعرفة دون غيرها وهذا على القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثالثة والرابعة فهما من افراد التقليد عند المصنف وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وأما الثلاثة الباقية فتردد المصنف فيها وجوز أن يكون تقليدا وأن لا يكون فان أخرجناها عن التقليد فقد يوجه خروجها من التعريف بان المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك القول بمجرد المتابعة له (قوله فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكل هذا بان الزركشى ذكر ان المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف فى منع الموانع انكار وقوع التعبير بالقول منه فانه قال ما نصه فقولنا نحن اخذ المذهب من غير معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب يعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون قولا وقد أنكر امام الحرمين على من أخذ القول قيدا فى الحد لذلك وقال ينبغى الاتيان بلفظ يعمهما (قلت) تبديل القول أى الواقع فى كلام الناس بالرأى فخشيت أن لا يدخل فيه تابع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى على تقدير ان ذلك تقليد فعدلت الى الفتيا فخشيت أن يفهم اختصاصها بالقول فعدلت الى المذهب انتهى ثم قال ووقع فى سؤال السائل انا قلنا الاخذ بقول الغير ونحن لم نقل الا الاخذ بالمذهب ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره ومذهب نفسه انتهى ولا يخفى ان الشارح اطلع على ذلك كله فلعله صح عنده ما صحح له ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء على جواز تجزى الاجتهاد اما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح فى شرح حده السابق فيكون تقليدا خارجا من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهدا آخر فانه تقليد مع معرفة دليل الآخر وان كان تقليدا ممنوعا كما سيجىء انتهى (وأقول) لا يخفى على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده اما ما زعمه من ان هذا مبنى على جواز تجزى الاجتهاد فلان الاجتهاد المختلف فى تجزئه انما هو الاجتهاد بمعنى الملكة والقوة بان تحصل له قوة الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتحصيل ذلك البعض ولهذا قال الشارح هناك بان يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد فى بعض الابواب كالفرائض بان يعلم ادلته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى وقال العضد وتصويره أى تجزى الاجتهاد المختلف فى جوازه ان المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها أى غير ذلك البعض من المسائل فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة انتهى وقال الصفى

فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد

الهندى اختلفوا فى ان صفة الاجتهاد هل تحصل فى فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه
يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسئلة دون مسئلة خلافا
لبعضهم لنا ان الغالب ان أصول فن لا توجد فى فن آخر لاسيما الاجنبى منه غاية المجانبة واذا
عرف ما ورد فيه من النصوص والاجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من
تلك الاصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيتمكن من الاجتهاد
فيه كالمجتهد المطلق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن صريحة فى ان
الاجتهاد المختلف فى جواز تجزيه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما
كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعنى فى قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس
الا بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لان المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع
معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرح به قول
المصنف فى منع الموانع ما نصه وقد يأخذ مجتهد بقول مجتهد ولكن تسمية ذلك أخذا مجاز لانه
انما أخذ به لما أدى اليه نظره لا لكون ذلك قاله وانما سمى القول قوله ان سمى لسبقه اليه ومن
ثم قلنا أى فى جمع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك مجتهد
ان عرف حق المعرفة والا فهو فى ربقة التقليد وان حوم على فهم المأخذ انتهى واذا كان
الاجتهاد هنا ليس الا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزى الاجتهاد هنا لصدق
الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة فى جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى
المختلف فى جواز تجزيه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بمنعه انه
لا يمكن حصول الملكة فى بعض الناس فى بعض المسائل وحينئذ فليس هناك أخذ القول مع
معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التى للمجتهد وهى غير حاصلة بناء على المنع المذكور لان
الفرض انتفاء الملكة مطلقا كما تقرر فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك
الا ما هو داخل فيه قطعا على ان لنا بعد التنزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التفريع
فى قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفى الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين
الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا فى اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعا هل
هى تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبى فيحتمل ما نحن فيه
أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له الا الاشتباه نعم قد يقال ان عبارة العضد
السابقة دالة على ثبوت خلاف فى جواز الاجتهاد بناء على التجزى ألا ترى قوله قد يحصل له
فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ وعلى هذا
فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا
غير ما أورده الشيخ لان الذى أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزى وهذا هو الاجتهاد بناء
على جواز التجزى فتفطن له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتداد بالاجتهاد لعدم وجود
ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عند هذا القائل على وجود ما هو المناط فى جميع المسائل
وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر فى الاجتهاد غير متحقق هنا فلم يتحقق أخذ القول
مع معرفة دليله على الوجه المعتبر فى الاجتهاد كما هو المراد فهذا تقليد داخل فى الحد لا خارج
عنه فلا اشكال فيه فتأمله وأما ما زعمه من ان منع تجزى الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح

[illegible]) كأحمد [illegible] وغيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (وقيل بشرط تبين صحة اجتهاده) بأن يتبين مستنده ليسلم من ٢٦٤ لزوم اتباعه فى الخطا الجائز عليه (ومنع الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (التقليد فى القواطع) كالعقائد وسيأتى الخلاف فيها (وقيل لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا) لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامى (اما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد) لمخالفته به لوجوب اتباع اجتهاده (وكذا المجتهد) أى من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الاكثر) لتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما فى الوضوء والتيمم وقيل يجوز له التقليد فيه لعدم علمه به الآن (وثالثها يجوز للقاضى) لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره (ورابعها يجوز تقليد الاعلم منه) لرجحانه عليه بخلاف المساوى والادنى (وخامسها) يجوز (عند ضيق الوقت) لما يسأل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتى به غيره * (مسئلة اذا تكررت الواقعة) للمجتهد (وتجدد) له (ما يقتضى الرجوع) عما ظنه فيها أولا (ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب) عليه (تجديد النظر) فيها قطعا

فى شرح هذه السابق فلما بيناه فيما سبق من ان الاجتهاد المطلق معتبر وان كلامه فى التعريف بالنظر لاحدهما وفى مسئلة التجزى بالنظر للآخر وأما ما زعمه من انه يخرج منه أيضا تقليد المجتهد الكامل الى آخر ما ذكره فلان المجتهد المذكور ان كان بحيث عرف دليل الآخر بالمعنى المراد هنا بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستندا الى تلك المعرفة الملاحظ فالاخذ حينئذ اجتهاد قطعا ولا يصدق عليه انه أخذ قول الغير الا من حيث نسبة القول لذلك الغير أيضا وسبقه اليه والا فهو قول هذا أيضا ولا انه من غير معرفة دليله كيف والفرض انه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه وعلى هذا فخروج ذلك عن التعريف مما لا مرية فيه وان لم يكن بهذه الحيثية بان قصد اتباع الغير فيما ذهب اليه من غير ملاحظة الدليل والاخذ منه على الوجه المذكور فهذا تقليد ممتنع داخل قطعا فى التعريف فعليك بالتأمل والتعجب من الشيخ فى هذا المقام (قوله ويلزم) أى التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كالعقائد بدليل قوله الآتى ومنع الاستاذ التقليد فى القواطع أى كالعقائد فانه يقتضى التعميم على الاول وفيه نظر ظاهر اذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلى كالاستاذ والباقلانى وابن فورك بل وشيخهم الاشعرى فان الظاهر انه لم يصل الى رتبة الاجتهاد فى الفروع الذى هو المراد هنا لانه الذى يلزم تقليده اصاحبه ولا يخفى انه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبت له رتبة الاجتهاد المذكور فى العقائد بل لا يجوز ذلك بل سيأتى الخلاف فى صحة الايمان مع التقليد فينبغى أن لا يكون ما اقتضاه هذا الصنيع مرادا للمصنف (قوله ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطا) أطالوا رد ذلك بما كان يتعين ايراده فراجعه (قوله وان لم يكن مجتهدا) يتعين جعل هذه الواو للحال اذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى انه لا فرق فى اللزوم على الاول بين المجتهد وغيره وليس بصحيح اذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سيأتى وهذا من قرائن جعل الواو للحال ومنها أيضا تعبيره بقوله ويلزم غير المجتهد فليتأمل (قوله أما ظان الحكم الخ) هذا مقابل الغير فى قوله ويلزم غير المجتهد (قوله وكذا المجتهد عند الاكثر) ان قلت هلا جاز له التقليد كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصديق بحضرته عليه أفضل الصلاة والسلام كما فى واقعة السلب (قلت) قد يفرق بان الاجتهاد أصل التقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يسوغ واما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من جوازه مع القدرة عليه دفعا للمشقة (قوله وتجدد له ما يقتضى الرجوع) أقول فى العبارة أدنى مسامحة والمراد ما يحتمل انه يقتضى الرجوع أو يقول ما يقتضى الرجوع ولو احتمالا لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أولا ويدل على ذلك ما يأتى من تعبير النووى بقوله ما قد يوجب رجوعه وقرينة هذه المسامحة قوله وجب عليه تجديد النظر اذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل والحاصل ان فى قوله ما يقتضى الرجوع تجوزا معه قرينته ومثله مما لا غبار عليه والا لامتنع كل مجاز وهو باطل قطعا (فان قلت) أى فائدة فى زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعنى قوله وتجدد له ما يقتضى الرجوع (قلت) فائدتها تصحيح القطع الذى ذكره أخذا من الفقهاء فانه مقيد فى كلامهم بهذه الزيادة فان انتفت ففى وجوب التجديد خلاف قال الشيخان فى أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد اذا وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتمد

اجتهاده

اجتهاده الاول وجهان كما سبق فى القبلة زاد النووى قلت أصحهما لزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول ولم يتجدد ماقد يوجب رجوعه فان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وان تجدد ماقد يوجب الرجوع لزمه قطعا اهـ وقال النووى فى المجموع مانصه اذا أفتى فى حادثة ثم حدثت أو مثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان منتسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ مايوجب رجوعه فقيل له أن يفتى بذلك والاصح وجوب تجديد النظر اهـ لكنه خالف ذلك بعد أو راق فصحح انه لا يلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتى والثانى لا يلزمه وهو الاصح لانه قد عرف الحكم الاول والاصل استمرار المفتى عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت بانه لا يلزمه والصحيح انه لا يختص فان المفتى على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه اهـ واذا أوجبنا اعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أو يكفى سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمتجه الثانى ولا يخفى مافى عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ماقد يوجب الرجوع وكان ذاكرا للدليل الاول فان كلا من قوله فان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وقوله وان تجدد ماقد يوجب الرجوع لزمه قطعا الاطلاق كل منهما شامل له فقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثانى اللزوم فيه والاول هو الموافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها افتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ مايوجب الرجوع مع تقييد مابعده بذلك وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما اذا كان ذاكرا للدليل فلا يجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين أى صورتى تجدد مايقتضى الرجوع وعدم تجدده وبه يعلم ان قول المصنف لا ان كان ذاكرا راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشى وان كان فى غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ماظهر بل وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد لا ان كان ذاكرا له لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان تجدد مايقتضى الرجوع عنه وفساده لاخفاء به (قلت) انما يكون فساده لاخفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر فى الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أولا لكنه ليس مرادا كما تبين بما لامزيد عليه بل المراد به ماقد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلا خفاء فى صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ماأبداه ههنا شيخنا العلامة وأن ماجوز الجواب به عن جميع ماأبداه من ان مافى قول المصنف مايقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية مافى عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومثله مما لاغبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصله بكذا مع انه لم يذكر فيه مايختص به عما قبله من خلاف أو نحوه قلت لوجهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ماقبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادونية انه لم يتجدد مايقتضى الرجوع فوجوب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد مايقتضى الرجوع والثانى انه لو أسقط كذا توهم ان هذا مبالغة على ماقبله وتتمة له وحينئذ

وكذا) يجب تجديده (ان لم يتجدد) مايقتضى الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل (لا ان كان ذاكرا) له اذ لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشئ من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما اذا كان ذاكرا للدليل فلا يجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين اذ لا حاجة اليه

(وكذا العامى يستفتى) العالم فى حادثة (ولو) كان العالم (مقلدميت) بناء على جواز تقليد الميت وافتاء المقلد كما سيأتى (ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال) لمن أفتاه أى حكمه حكم المجتهد فى اعادة النظر فيجب عليه اعادة السؤال الا لو أخذ بجواب الاول من غير اعادة لكان آخذا بشئ من غير دليل وهو فى حقه قول المفتى وقوله الاول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا أو نص لامامه ان كان مقلدا

(مسئلة تقليد المفضول) من المجتهدين فيه أقوال أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه فى زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من غير انكار ثانيها لا يجوز لان أقوال المجتهدين فى حق المقلد كالادلة فى حق المجتهد فكما يجب الاخذ بالراجح من الادلة يجب الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره (ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا) غيره (أو مساويا) له

يشكل معناه ويقع الالباس ففى ذكر كذا ايضاح لاستقلاله ودفع للالباس عنه فليتأمل (قوله وكذا العامى يستفتى الى ان قال هل يعيد السؤال) فيه أمور* الاول انه ان قلت ما حكمة التشبيه فى قوله وكذا وهلا أسقطه ولو سلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولو سلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استفهام كما قال فى المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استفهام قلت حكمة التشبيه الاشارة الى ترتب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد فحيث وجب اعادة الاجتهاد بان لم يكن المجتهد ذاكرا للدليل وجب اعادة السؤال وحيث لا فلا وهذا ظاهر اذا علم العامى أن المجتهد ذاكر للدليل أو غير ذاكر له فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه الاحتياط وكذا يقال اذا كان المفتى مقلدا فحيث احتمل تغير جوابه وجب اعادة السؤال والا فلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذ الحكم المذكور فى المشبه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد فى المشبه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة السؤال فلهذا صرح بذلك وانما أورد الاستفهام اشارة الى الخلاف فى ذلك الذى ذكره الزركشى وغيره فتأمل ولله در المصنف* والثانى انه أطلق وجوب اعادة السؤال وقيده فى أصل الروضة بما اذا كان المفتى حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو اجماع حيث قال فرع اذا استفتى وأجيب فحدثت له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو اجماع فلا حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أى بفتح اللام ميتا وجوزناه وان عرف استناده الى الرأى والقياس أو شك والمقلد أى بفتح اللام حى فوجهان أحدهما لا يحتاج الى السؤال ثانيا لان الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيده فى المجموع نقلا عن القاضى أبى الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها أو يشق اعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضى أبو الطيب فى تعليقه فى باب استقبال القبلة وكذا العامى اذا وقعت له مسئلة سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعنى على الاصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق فى جريان الخلاف فى وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحى وكون ذلك خبرا عن ميت لان المفتى على مذهب الامام قد يتغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو اجماع أو لا ليس فيه افصاح بجريانه فى المفتى المقلد المخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله فلقائل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر يحتمل نسخه للاول فليتأمل* والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعين سؤال المسؤل أولا بعينه فى القسمين أعنى ما اذا كان المفتى المسؤل أولا مجتهدا وما اذا كان مقلد ميت حتى لا يكفى سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لميت آخر فى الاول ومن مقلد آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد آخر فى الثانى والمتجه انه لا يتعين وأنه يكفى ما ذكر (قوله ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا الخ) فيه أمران* الاول انه شامل لما لو كان من اعتقده فاضلا أو مساويا ميتا والآخر حيا وفيه كلام للبرماوى فى حاشية شيخ الاسلام وكتبنا بهامشها كلاما للمصنف فليحرر كل ذلك* والثانى انه ينبغى ان يجرى ذلك فى استفتاء المقلد لقوله فى الروضة واذا اختلف

متحيران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل امامهما ومن هذا يتولد وجوه الاصحاب فبقول أيهما يأخذ العامي فيه ما سنذكره في اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا وجد مفتيين فأكثر هل يلزمه ان يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن كج والقفال لانه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور أنه يتخير فيسأل من شاء لان الاولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من غير انكار قال الغزالي فان اعتقد أحدهم أعلم لم يجز ان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم قلت هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضا وهو وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين وأعلم الورعين فان تعارضا قدم الاعلم على الاصح اه واعتمد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي حيث قال ما نصه ويعمل بفتوى عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الاعلم وكذا اذا اعتقد أحدهما اعلم أو أورع ويقدم الاعلم على الاورع اه والذي في المجموع واذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الاعلم والاورع الاوثق ليقلده دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامي وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثاني يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختيار القفال المروزي وهو الصحيح عند القاضي حسين والاول أظهر وهو الظاهر من حال الاولين قال أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الافقه فالاظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أرجح الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الاورع من العالمين والاعلم من الورعين فان كان أحدهما اعلم والآخر أورع قدم الاعلم على الاصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح عدم وجوب البحث عن الاعلم والاورع لكن لو تبين له الاعلم تعين فانه فرض الوجهين في وجوب البحث وصحح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صحح عدم وجوب البحث واختار ما اختاره الغزالي بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لانه هنا أقر ما قاله أبو عمرو الموافق لاختيار الغزالي واقراره اختيار له كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقته على ما ينقله بانه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي ثم قال في أصل الروضة لو اختلف عليه جواب مفتيين فان أوجبنا البحث وتقليد الاعلم اعتمده والا فأوجه أصحها يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء والثاني يأخذ باغلظ الجوابين والثالث باخفهما والرابع بقول من يبني قوله على الاثر دون الرأي والخامس بقول من سأله أولا زاد في الروضة ما نصه وحكى وجه سادس أنه يسأل ثالثا فيأخذ بفتوى من وافقه وهذا الذي صححه من التخيير هو الذي صححه الجمهور ونقله المحاملي في أول المجموع عن أكثر أصحابنا الان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله اعلم اه والذي في المجموع حكاية خمسة أوجه بعضها يوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أى وهو انه يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام هو أى قوله كالواقع بدل من مفضولا أو صفة كاشفة له لان المسئلة مفروضة فى تقليد المفضول فى الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضول فى الواقع لمن يعتقده فاضلا أو مساويا أى فى الواقع و يجاب بان معناه انه اذا قلد من اعتقده فاضلا أو مساويا فى الواقع جاز تقليده حتى لو تبين بعد أنه مفضول فى الواقع اعتد بذلك التقليد الماضى فليتأمل (فان قلت) بم يفارق الثالث الثانى فان الظاهر أن الثانى يكتفى بالظن أيضا بدليل قوله وبمعرفة العامى بالتسامع وغيره فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا فكذلك اذ لا أرجح عنده حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفى باعتقاد الارجحية أو المساواة ولو بلا بحث عن الارجح وان كان لو بحث لرءا ظهر الارجح بخلاف الثانى لا يكتفى بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن الارجح وان كان يكتفى بالاعتقاد بعد البحث وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد دون بحث والاكتفاء به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما اعلم ولم يتعين وامكن تعينه بالبحث فيتجه وجوب البحث على الثالث أيضا ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على الثالث أيضا فيه نظر والوجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الارجح) ان قلت هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصيصه بالثالث الذى دل عليه تقديم الظرف أعنى من ثم قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالحصر اضافى لانه بالنسبة للقول الثانى كما أشار اليه الشارح بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم آثر الثالث بذكر ذلك (قلت) لانه الذى يتوهم معه وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى (فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع أن اشتراط اعتقاد كونه فاضلا أو مساويا لا ينافى الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشتراط مجرد اعتقاد ما ذكر يشعر بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعينه) أى لعدم تعين الراجح فى نفس الامر من حيث انه الراجح فى نفس الامر للتقليد للاكتفاء بالراجح باعتبار الاعتقاد و بالمساوى كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تعين) فيه أمور * الاول ان ضمير اعتقد ينبغى ان يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان الظاهر جريان هذا الخلاف فى كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعامى فليتأمل توجيهه اللهم الا أن يريد بالعامى غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العامى بالتسامع وغيره فانه يدل على حمل العامى على ظاهره * والثانى انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فيتجه وجوب العمل بالاعتقاد الثانى والاعتداد بما عمل به على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجامع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده * والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا أى لا مفضولا كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما زعمه من العينية ونفى الخفاء عنها كلاهما سهو بلا خفاء لان الاول مفروض فى المفضول فى الواقع كما أشار اليه الشارح بقوله فى تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

الاسلام

بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع جمعا بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل (ومن ثم) أى من هنا وهو هذا التفصيل المختار أى من أجل ذلك نقول (لم يجب البحث عن الارجح) من المجتهدين لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقا (فان اعتقد) أى العامى (رجحان واحد) منهم (تعين) لان يقلده وان كان مرجوحا فى الواقع عملا باعتقاده المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة فى تقليد المفضول فى الواقع وهذا أعم كما اشار اليه
الشارح بقوله فى هذا وان كان مرجوحا فى الواقع أى سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذاهب
من العقلاء الى دعوى العينية بين الاعم والاخص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
التكرار أيضا من السهو على السهو نعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الاعم على ذلك الاخص
معلوم منه بالاولى فلا فائدة فى ذكره ويجاب بان هذا كالتحصيل لذلك منطوقا ومفهوما كانه قال
فالحاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع فحيث اعتقده فاضلا او مساويا قلده سواء كان
فاضلا أو مساويا فى الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار
ولا خلو عن الفائدة لان ضبط الاحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أى
فائدة وأيضا ففى ذلك الاعم تأكيد وتنبيه المخاطب لئلا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
فى اللزوم بين كونه فى الواقع كذلك أو لا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
بالجواز فى الاول ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الراجح
ورعا فى الاصح) ظاهره انه مبنى على مختار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدم عن المجموع
نقلا عن أبى عمرو بن الصلاح ان لم يكن عينه من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فالاظهر انه
يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما اعلم والآخر أورع قلد الاعلم على الاصح انتهى فانه
فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث وصور ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكمه مع ذلك بانه يقلد الاعلم على الاصح وحينئذ فى بناء
الشارح لذلك على المرجوح نظر ولعله رأى هذا الخلاف فى كلام الاصوليين مفرعا عليه ثم
رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران * الاول ان هذه المخالفة
لا تختص بالامام بل هى أحد وجهين حكاهما فى أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرجه
عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
بعد موته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت المجمعين ولصارت المسئلة اجتهادية ولان
الناس اليوم كالمجمعين على انه لا مجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لتركنا الناس حيارى
انتهى فلم خص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أو جميعهم
أصوليون * والثانى قال الكورانى والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
فى غاية الاشكال اذ الامام شافعى المذهب فكيف يكون شافعيا وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
ان الامام ذكر فى المحصول فى أول المقالة ما نسب اليه المصنف ثم فى آخر الفصل ذكر الاجماع على
جوازه فى زماننا لانقطاع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
وليس كذلك بل يفصل ان وجد الحى فلا يجوز وان لم يوجد جاز اجماعا وأغرب من كلام
المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام فى المحصول علم ان الامام يمنع
التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقط غلط وقد نقلنا لك كلام الامام
فى المحصول آنفا وقال فى موضع آخر يجوز للعامى ان يقلد فى فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام فى المحصول حيث قال لا يجوز التقليد فى أصول

(والراجح علما فوق الراجح
ورعا فى الاصح) لان لزيادة
العلم تأثيرا فى الاجتهاد
بخلاف زيادة الورع وقيل
بالعكس لان لزيادة الورع
تأثيرا فى التثبت فى الاجتهاد
وغيره بخلاف زيادة العلم
ويحتمل التساوى لان لكل
مرجحا وهذه المسئلة مبنية
على وجوب البحث عن
الارجح المبنى على امتناع
تقليد المفضول (ويجوز
تقليد الميت) لبقاء قوله
كما قال الشافعى رضى الله
عنه المذاهب لا تموت
بموت أربابها (خلافا للامام
الرازى فى منعه قال لانه
لا بقاء لقول الميت بدليل
انعقاد الاجماع بعد موت
المخالف قال وتصنيف
الكتب فى المذاهب مع
موت أربابها لاستفادة
طريق الاجتهاد من تصرفهم
فى الحوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض

الدين لا للمجتهد ولا للعامى وهـذا كلام حق لا مرية فيه وسنحققه فى موضعه على أحسن وجه
وأوضحه اهـ كلام الكورانى (وأقول) هو كلام فاسد مبنى على التساهل القبيح وضعف
الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحا فاما قوله وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه
الخ فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وما ذكره الامام
فى آخر كلامه قد اختاره القاضى البيضاوى فى منهاجه الذى اختصره من كلام الامام وهو
نصب عينى المصنف ومشروحه حيث قال واختلف فى تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد
الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه فى زماننا اهـ وتعرض المصنف فى شرحه له
أعنى لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه فى زماننا
وهذا قد ذكره الامام فقال انعقد الاجماع فى زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس
فى هـذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ولقائل ان يقول لا يجامع قولك ليس فى هذا الزمان مجتهد
قولك اجماع أهل هـذا الزمان حجة لان الاجماع المعتبر هو اجماع المجتهدين وكيف لا وقد بالغ
المصنف فى منع الموانع فى بسط الكلام على كلام الامام فى أول الفصل وآخره فانه قال ما نصه
فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ان فى المحصول ما يوضح ميله الى الجواز
حيث قال ولقائل ان يقول انعقد الاجماع فى زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه
ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفى دعوى انعقاد الاجماع فى زمن ليس فيه مجتهد
نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جدا فى بيانه وبسط الكلام على هـذا
الاجماع الذى ذكره الامام الى ان قال بعد نحو ثمانية أوراق ما نصه فان قلت اختصر لى
ما يحصل به جوابى من هذا الكلام الطويل قلت مختصره ان نقلنا عن الامام انه لا يجوز تقليد
الميت صحيح وان قوله لا مجتهد فى الزمان لا يعارضه قوله انعقد الاجماع فى زماننا لان المعنى به
اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما انا نحكم الآن على أهل الزمان الذى تندرس
فيه أعلام الشريعة وكما انا نذكر اليوم حكم الله وهو عام فى أهل كل زمان وبتقدير ان يعنى به
اجماع أهله فاجماعهم حجة فى مثل هذا لالجاء الضرورة اليه مع ما لديهم من الممارسة فى العلم
وأهلية النظر على الجملة اذ ليسوا عواما خلصا بل هم مجتهدون فى هـذا القدر أعنى مسئلة
تقليد الميت وان لم يكونوا مجتهدين فى أعيان المسائل التى يقع فيها التقليد أولانهم وان
كانوا عواما يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم فقد بانت صحة ما نقلناه وليس
فى المحصول ولا غيره ما يوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهما بل قد قدمنا انه
ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا وانما هو بحث جوزا لقائل ما ان يقوله اهـ وقال
قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هـذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك
اذ قد نقلت فى جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل ان يقول الى آخر كلامه
وحاصله تجويز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين أو من اللاحقين قلت الامام لم يجوز
تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه
يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة
اذا أخبرنى ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظنى

ظنى هو الموجب على لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت فى شئ فافهمه وانما هو
عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه و بين القوم لفظيا فانهم يقولون للميت
قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول لاقول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
الله الى آخر ما أطال به مما ينبغى الوقوف عليه اهـ وعلى هذا فقوله فى جمع الجوامع خلافا
للامام يحتمل ان يقصد خلافا للامام خلفا لفظيا الموافق هذا الذى نقلناه الآن عنه ويحتمل
وهو الظاهر خلافه خلفا معنويا وان خالف هذا الذى نقلناه الآن عنه فقد بان بما لامزيد
عليه ان المصنف اطلع على كلامى الامام أولا وآخرا وأجاب عن آخرهما بما يدفع وروده عليه
وأن من نسبه مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
ذلك كانت نسبته الى ماذكر مع الاتفاق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكتبه ومع انه
ليس بين أول كلام الامام وآخره مايزيد على نحو ستة أسطر لا منشأ لها الا التساهل القبيح
والغفلة الفاحشة واما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
البعض الزركشى فانه ذكر مانقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
قوله وقد نقلنا لك كلام الامام فى المحصول آنفا الخ فيقال عليه مجرد نقلك كلام الامام من غير
ان تقف على ماقيل فيه ولا ان تدرك ملحظ الزركشى منه ولا ماأراده مماذكره فيه مما يعود
عليك بالوبال وغاية النكال بل كان الواجب أولا ان تقف على ماقيل فيه وان تتعرف ملحظ
الزركشى منه وما أراده مماذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساده فعليك بالبيان بوجه معقول
واما مازعمته من ان ملحظه قول الامام لايجوز التقليد فى أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامى فهو
هذيان أو بهتان اذ لا يليق بعاقل نسبة هذا الملحظ الى بعض حذاق العوام فضلا عمن عد من
علماء الاسلام كيف لا والامام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تامل فى كلامه
فى المحلين واعلم ان مراد الزركشى مما نسبه للامام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
الميت مطلقا أى سواء وجد مجتهد حى أولا كما سيصرح به سياقه لا منع التقليد ولو للاحياء
كما توهمه عنه الكورانى فيما أظن لعدم احسانه التأمل فى سياقه واعلم أيضا ان الزركشى
لم ينفرد بنسبة ماذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكورانى لضعف اطلاعه بل سبقه الى ذلك
المصنف فى منع الموانع وأطنب كل الاطناب فى بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملحظ الزركشى
وغلط الكورانى فى تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
كلام طويل يقرب من كراسة مانصه والذى أقوله الآن وعلى الله اعتمد واياه استوضح وبه
استهدى وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغى الاخذ فى كل ورد وصدر
واليه أضرع أن يهدينى سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل
لفتيا غير المجتهد باقوال المجتهدين ثم استطرد من ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطرد من ذلك
الى أنه هل فى الزمان مجتهد ثم استطرد من ذلك الى انعقاد الاجماع فى زماننا فهذه مسائل الاولى
فتيا غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذى يظهر فى هذه المسئلة انه ان أراد بفتياه
روايته لنا ان فلانا قال كذا فالرواية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
نقل عن حى أم ميت وأما العمل بالمروى ان كان حيا فلا شك فى جوازه وان كان ميتا فهى

مسئلة تقليد الميت لكن الذى نقله الامام فخر الدين من تخريج مسئلة فتيا غير المجتهد بمذهب
الميت على تقليد الميت فعله الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعى من الوجهين فى تقليد الميت ان
من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يفتى ويأخذ
بقوله ان قلنا بمنع تقليد الميت لم يجز والا جاز وبهذا البناء ألم الامام فخر الدين فى بحثه حيث قال
اذا كان الراوى ثقة عدلا متمكنا من فهم كلام المجتهد والذى ذكرناه نحن من البحث الذى ذكره
الرافعى بحثا لنفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بينا فلا فرق ان يكون متبحرا أولا
يكون بل العامى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فاخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب
أن يجوز على الاصح واعترضه النووى بانه اذا لم يكن متبحرا ربما ظن ماليس بمذهب مذهبا ثم
أشار الى أن هذا انما يأتى فى مسائل صارت كالمعلومة علما قطعيا كالفاتحة فى الصلاة ثم قال
أعنى المصنف المسئلة الثانية من مسائل الامام فخر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقلد
وهذا ينبنى على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أولا قول له صدر الامام المسئلة بانه لا قول
له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فمن ثم نسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد من
لا قول له غير انا نتكلم معه هنا فى قوله انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم
بين قول الامام انه لا مجتهد فى زماننا مع قولهم انعقد الاجماع فى زماننا على جواز تقليد الموتى
مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهدين بوجوه منها ان المراد اجماع السابقين على جواز
عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لخلو زمانهم عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من
المجتهدين فى المذاهب الناظرين فى الشريعة وان لم يترقوا الى درجة الاجتهاد عند خلو الزمان
عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام فى الاجماع التى حررناها فى جمع الجوامع
وشرح المختصر تحريرا بالغا وادعينا الوفاق على أن العامى لا قول له وأنكرنا على من زعم
خلاف ذلك فان هذه غير تلك وكيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بأن الاجماع حجة يستمد
اما من السمع وهو نحو ماروى من قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة وهؤلاء أمته
فلا يجتمعون على ضلالة واما من العقل وهو ان الجم الغفير لا يصدرون الا عن قاطع وهؤلاء
جم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذا لم يكن فى العصر مجتهد قبل لمن
تخيل ان انتفاء الاجتهاد يقتضى انتفاء الاجماع ليس ما تخيلت بصحيح لانا انما نشترط الاجتهاد
عند وجود المجتهدين وضرورة من عداهم تبعا لهم منغمسا تحت أقوالهم أما اذا لم يوجدوا
فقد آلت الضرورة الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم اه ثم قال فان قلت لقد أوضحت
دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت فى جمع الجوامع عنه منع
تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله تجويز التقليد للاجماع
عليه اما من السابقين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب
طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد
الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة اذا أخبرنى ان الميت قال كذا
وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان ظنى هو الموجب على الاعتماد هذا
القول وليس هذا من تقليد الميت فى شئ فافهمه وانما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن

د به يعود النزاع بينه وبين القوم افظيا فهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فلمقلد وهو يقول لاقول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيعتبر ثم ان هذا لا ينبغي أن يقال انه قول للامام وانما هو بحث بحثه الامام وليس فى كلامه مايدل على انه يعتقده ولعله أراد به تخريج مذهب فى الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول اه ثم قال فقد بانت صحة مانقلناه عن الامام وليس فى المحصول ولا غيره مايوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهما بل قد قدمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث جواز لقائل ما أن يقوله اه فالحاصل ان الامام لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل لافتاء غير المجتهد بقول الميت وخرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان مختاره انه لاقول له ذهب الى أنه لايجوز الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافى ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولقائل أن يقول اذا كان الراوى عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذى مات ثم روى للعامى قوله حصل للعامى ظن صدقه ثم ان كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه فى ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامى من هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ماروى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب أن يجب على العامى العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع فى زماننا هذا على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى بالشروط التى أشار اليها الامام وليس من التقليد فى شئ واما اشارة الى تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقده الامام (فان قلت) الوجه الثانى لا يلتئم مع نقل الاجماع المذكور اذ العمل بالاجماع واجب فكيف لايعتقد الامام مقتضاه (قلت) لما كان فى هذا الاجماع مالايخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على العمل بأقوال الموتى فى زمانه وقد اعترف بخلو زمانه عن مجتهد مع كون الظاهر المتبادر من كلام الائمة ان الاجماع لايتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا جوز لقائل أن يتمسك به وان لم يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به ويؤيد ذلك تأييدا واضحا الاشبه فيه لمتأمل ان المفهوم من تصديره المسئلة بالمنع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعول عليه عنده من حيث العمل انما هو ماصدر به كما هو العادة فى أمثال ذلك كما لا يخفى واذا اتضح لك ذلك اتضح لك متمسك الزركشى واتجاهه وان المغلط له فى ذلك غالط وان ماتمسك به لا يلاقيه ماشنع به عليه هذا المغلط مما هو سفساف ساقط وأما قوله وقال فى موضع آخر يجوز للعامى أن يقلد فى فروع الشريعة خلافا للمعتزلة فلا دلالة له على مازعمه خلافا لما توهمه بجوازحمله على الحى فان بنى استدلاله بذلك على فهمه ان الزركشى أراد فيما نسبه للامام التقليد ولو لحى فهو غلط عليه كما أشرنا سابقا اليه (قوله ولمعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان المقصود من معرفة المتفق عليه أن لايخالفه والمخالفة لاتجوز لانها خرق للاجماع فقد اشتمل كلامه على ماينافى دعواه اذ حرمة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه اى الاجماع فليتأمل اه (وأقول) له أن يقول المقصود ماذكر ولاينافى ذلك دعواه التى هى امتناع تقليد الميت وانه لاقول له بعد موته لانه لايلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين (وثالثها) يجوز (ان فقد الحى) للحاجة بخلاف ما اذا لم يفقد (ورابعها قال) الصفى (الهندى) يجوز تقليده فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد فى مذهبه) لانه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه ومالم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الاما استمر عليه بخلاف غيره (و) يجوز (استفتاء من عرف بالاهلية للافتاء (او ظن) أهلاله (باشتهاره بالعلم والعدالة) هذا راجع للاول (وانتصابه والناس مستفتون له) هذا راجع الى الثانى (ولو) كان من ذكر (قاضيا) فانه يجوز افتاؤه كغيره

قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبيدة السلماني اسيدنا
علي في مسئلة بيع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك فلا منافاة بين
امتناع مخالفة الاجماع بعد موت المجمعين وامتناع تقليد المجتهد بعد موته ولو سلم فيجوز أن يكون
لمعرفة المتفق عليه فوائد أخر كتأكد الظن وطمأنينة القلب المترتب عليهما من مصالح العبادة
وغيرها ما لا يحصى كما لا يخفى (قوله وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة الاستفاضة
هي الاشتهار وقد مر ان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف
ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمله اه (وأقول) جوابه من
وجهين* الاول ان قوله وقد مر ان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مر
اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصلة بواسطة الاشتهار
وفرق كبير بينهما لا يخفى على متأمل اذ الحكم بكون المعرفة كافية يقتضي عدم التوقف على
شئ آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاؤه فانه لا يقتضي ذلك ولا ينافي
التوقف على شئ آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور ألا ترى انه لا ينتظم أن يقال معرفة
الاهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لان كفاية المعرفة معناه انه
لا يحتاج معها لشئ آخر وهذا مناف لوجوب شئ آخر و ينتظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف
بالاهلية بالاشتهار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور
أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتائه وايجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شئ آخر
غير المنافاة التي هي حاصل ايراد الشيخ وهو انه لا وجه لايجاب الجمع بين المعرفة او الظن بواسطة
الاشتهار والبحث المذكور اذ المدار على المعرفة او الظن فاذا حصلت باحد الامرين فالوجه هو
الاكتفاء بها بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابلتها بالظن الى اشتراط
البحث اذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل* والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتهار علم
او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الا مجرد اشتهاره بالعلم من غير أن
يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندي أحسن بل متعين ويؤيده تأييدا واضحا تعبير الشارح المحقق
هنا بقوله وقيل يكفي استفاضته بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها
بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يحمل على هذا قول الروضة فالذي قاله الاصحاب انه
يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتمد قوله
أنا أهل للفتوى لان الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبيس وأما
التواتر فلا يفيد العلم اذا لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليها اخبار منه
باهليته لان الصورة فيمن وثق بديانته اه اى فيحمل ما نقله عن الاصحاب وصححه على ما اذا حصل
له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتى من عرف
علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والا بحث عن ذلك اه ولم يزد على ذلك ويوافق
ما قاله المصنف في الموضعين على ما بيناه قول ابن المقري في روضه ما نصه يجب أن يستفتى من
عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والا اى وان لم يعرفها بحث عن ذلك اه
فانظر قوله والا بحث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطلق

(وقيل لا يفتي قاض في المعاملات) للاستغناء بقضائه فيها عن الافتاء وعن القاضي شريح أنا أقضي ولا أفتي* (لا المجهول) علما او عدالة فلا يجوز استفتاؤه لان الاصل عدمهما (والاصح وجوب البحث عن علمه) بان يسأل الناس عنه وقيل يكفي استفاضته بينهم (والاكتفاء بظاهر العدالة) وقيل لا بد من البحث عنها (و) الاكتفاء (بخبر الواحد) عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بد من اثنين (وللعامي سؤاله) اى العالم (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشادا) اى طلبا الارشاد نفسه بان يذعن للقبول ببيان المأخذ لا تعنتا

فى الروضـة كأهلها عن الاصحاب الاكتفاء بالاسـتفاضة فليتأمل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه أمران * الاول ان ظاهره الوجوب وعليه فلعل محـله مالم يشق عليـه مشقة لاتحتمل عادة * والثانى انه يمكن أن يضبط الخفى بما لا يسهل عادة تفهيم مثله (قوله مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع افتاء غيره مطلقا لكن صرح فى المجموع بخلافه فانه قسم المفتين الى المسـتقل وغيره ثم قسم المستقل الى المنتسب وغيره ثم قسم غير المستقل ثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى وتقدم بيانهـما والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهـمه فى الواضحات والمشكلات ولكن عنـده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهـذا يعتمد نقـله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتفريع المجتهدين فى مذهبه ومالا يجده منقولا ان وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغـير كبير فكر انه لافرق بينهـما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد فى المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيـه وشرطه كونه فقيـه النفس ذا حظ وافر من الفقه قال أبو عمرو وينبغى أن يكتفى فى حفظ المذهب فى هـذه الحالة والتى قبلها بكون المعظم على ذهنه فيتمكن لدربته من الوقوف على الباقى على قرب اه ثم قال هـذه أقسام المفتين وهى خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس فمن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيـم ثم قال فان قيـل من حفظ كتابا أو أكثر فى المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد ممن سـبق ولم يجد العامى فى بلده غيره هل له الرجوع الى قوله فالجواب ان كان فى غير بلده مفت يجد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذكر مسـئلته للقاصر فان وجـدها بعينها فى كتاب موثوق بصحته وهو ممن يقبل خبره نقـل له حكمها بنصه وكان العامى فيها مقلدا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته فى ضمن كلام بعضهم والدليـل يعضده وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسها على مسـطور عنده وان اعتقده من قياس لافارق لانه قد يتوهم ذلك فى غير موضعه (فان قيـل) هل لمقلد أن يفتى بما هو مقلد فيـه قلنا قطع أبو عبد الله الحليمى وأبو محـمد الجوينى وأبو المحاسن الرويانى بتحريمه وقال القفال المروزى يجوز قال أبو عمرو وقول من منعـه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذى قلده فعلى هـذا من عددناه من المفتين المقلدين ليسوا مفتين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عدوا معهـم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعى كذا ونحو هـذا ومن ترك منهـم الاضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذكر صاحب الحاوى فى العامى اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يفتى به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثانى يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيرهما * والثالث لا يجوز مطلقـا وهو الاصح والله أعـلم اه (قوله اى والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لانها تقتضى انه لافرق بين المجتهـد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهـد (قوله اطلع على مأخذه) هو وصف جار على غير من هو له قال شيخنا الشهاب حقه أن يقول اطلع هو الخ اه (قلت) ويجاب بتخريج عبارة المصنف على قول الكوفيـين انه انما يجب ابراز الضمـير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) اى العالم (بيا
اى المأخذ اساءاته المذكـ
لارشاده (ان لم يكن خفيا
فان كان بحيث يقصر فهـ
عنه فلا يبينه له صونا للنفـ
عن التعب فيما لا يفيـ
ويعتـذر له بخفاء المدرك
عليه * (مسئلة يجوز للقاد
على التفـريـع والترجـيـ
وان لم يكن مجتهـدا) اى
والحال انه غـير متصف
بصفات المجتهـد (الافتا
بمذهب مجتهـد اطلع على
مأخذه

ما اذا أمن كما هنا فان قرينة السياق ظاهرة فى ان المطلع هو القادر المذكور وان الذى أضيف اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطلع على مأخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة انه لا يفتى الا بما اطلع على مأخذه واعتقده وقضيته ان مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على رأى مالك مثلا لعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعى الا بما اطلع على مأخذه اه (أقول) قد يشكل على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح كلامهم وما نقل عن القفال انه كان يقول تسألونى عن مذهبى او مذهب الشافعى ولم ينقل انكار أحد عليه فتواه على مذهب الشافعى فليتأمل (قوله اطلع على مأخذه واعتقده) فيه أمران * الاول ان الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء فى واعتقده للمذهب لا للأخذ اه * والثانى ان قضيته توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره) قال شيخنا العلامة اى غير القادر المذكور فيدخل فى غير مجتهد الفتوى وهو كما مر المتبحر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى ففيه مع هذا تناقض لا يخفى اه (وأقول) الجزم بالتناقض ونفى الخفاء عنه مما يتعجب منه اما اولا فلان غاية ما هنا مع ما مر ان ما هنا من قبيل المطلق او العام وما مر من قبيل المقيد او الخاص ولم يذهب عاقل الى التناقض بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصصوا العام بالخاص فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقرينة ما مر واما ثانيا فغاية ما هنا على تقدير انه أراد بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى الحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر اطلاق هذا الاسم الاصطلاحى أعنى لفظ مجتهد الفتوى عليه ومجرد ذلك لا يوجب التناقض لان تسميته بهذا الاسم لا تستلزم الحكم بجواز افتائه لجواز أن تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح او باعتبار مذهب غير المصنف او غير الاصوليين كالفقهاء او بعضهم ومثل ذلك غير عزيز أو باعتبار ان اجتهاده يناسب الفتوى لتعلقه بتعيين الراجح المحتاج اليه فيها او انه فتوى بالرجحان او نحو ذلك والتسمية مما يكفى فيها أدنى مناسبة كما تقرر فى محله فليتأمل (قوله ورابعها الخ) قال الكمال هذا القول أعم من ترجمة المسئلة الى آخر ما قال (وأقول) قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بان قوله للقادر قيد له مفهوم وهو المنع لغيره فكأنه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة فلا اشكال فى حكاية هذا الرابع فكأنه قال مسئلة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر أيضا وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى انتظام هذا التقرير ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابل المفهوم قوله يجوز للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه المتأمل بما قررته فليتأمل (قوله ويجوز خلو الزمان عن مجتهد) أقول المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفى الهندى باجراء هذا الخلاف فى غيره أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الاكثرين انه يجوز خلو عصر من الاعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا او كان مجتهدا فى مذهب المجتهد ومنع منه الاقلون كالحنابلة الخ اه (قوله اى أن لا يبقى فيه مجتهد) اشارة الى أن المراد الاعم من أن لا يوجد فيه أصلا او يوجد ثم يفقد لا الاول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلو (قوله ولابن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) قال الكورانى وهذا ليس بشئ اذ الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقا لوقوع ذلك فى الاعصار متكررا شائعا من غير انكار بخلاف غيره فقد أنكر عليه وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا يسلم وقوعه من غيره فى الاعصار المتقدمة (وثالثها) يجوز له (عند عدم المجتهد) للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد (ورابعها) يجوز للمقلد الافتاء (وان لم يكن قادرا) على التفريع والترجيح (لانه ناقل) لما يفتى به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع فى الاعصار المتأخرة (ويجوز خلو الزمان عن مجتهد) اى أن لا يبقى فيه مجتهد (خلافا للحنابلة) فى منعهم الخلو عنه (مطلقا) (ولابن دقيق العيد) فى منعه الخلو عنه

فى حال رواج الشريعة والاحكام (وأقول) لو ادعى انسان وقوع الخلو عن المجتهد يجب ان لا يخالفه أحد لان مثل امام الحرمين والغزالى لم يعدا من اصحاب الوجوه فضلا عن رتبة الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غبارهما الا ان ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فاظهر كلاما مخيلا لا حاصل له اه كلام الكورانى (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشئ الخ فهو تحامل فى غير محله لان كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبيه على ما قد يغفل عنه ولا يقال فى مثل ذلك التنبيه انه ليس بشئ لاسيما وقد أطلق غيره كالحنابلة كما صرح به المصنف وأما ماذكره من ان من بعد امام الحرمين والغزالى لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغى الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الامام ونحوهما وهو من الادلة القطعية عندى على ان المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالاولى السيوطى وأضرابه ممن ادعوا هذه المرتبة وأين مرتبة السيوطى من مرتبة الامام والغزالى فى الفقه وآلاته وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه فى حصول الاجتهاد تالله لا نسبة بينه وبينهما فى شئ من ذلك بوجه نعم يحتمل أن يكون فى زمنهما او بعدهما من بلغ هذه الرتبة وان لم نطلع على حاله وأما ماذكره من انهما لم يعدا من أصحاب الوجوه فهو على اطلاقه ممنوع فان صنيع شيخى مذهب الشافعى الرافعى والنووى مصرح بعدهما منهم حيث يعبران بالاصح او الصحيح فى مقابلة احتمالهما ومقابل الاصح او الصحيح لا يكون الا لاصحاب الوجوه وممن نص على انهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازانى فى حواشى العضد (قوله بتداع الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل ان المراد بالقواعد أركان انتظام أمر الزمان وبقائه على الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها فى محل غروبها كذلك وبتزلزلها خروجها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها وأن يراد بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وبتزلزلها تعطلها والاعراض عنها وان المراد بتداعى الزمان دعاء بعضه بعضا الى الذهاب والزوال كناية عن اشرافه على الزوال والتغير عما كان فليتامل (قوله ولمعارضة هذه الاحاديث للاول الخ) قال شيخنا العلامة المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه أن يقول الشارح لمعارضة الاول لهذه الاحاديث والمناسب لقول الشارح دون لا يقع اى الذى هو مراد المصنف أن يقول المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتامل الصادق اه (وأقول) اما ان المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ماذكر فوجهه ان عدم الثبوت انما يتفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لان دليل عدم الوقوع الدال على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتا بخلاف دليل الوقوع فانه الدال على الوقوع كان الوقوع باعتباره ثابتا واما ان المناسب لقول الشارح دون لا يقع الى آخر ماذكر فوجهه ان عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح به معارضة دليل الوقوع ومعلوم ان معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذى هو المدعى غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير ثابت ثم أقول توجيه ماذكره الشارح انه أراد بقوله ولمعارضة الخ تعليل قوله قال المصنف الخ باعتبار قوله دون لا يقع دون ماقبله يعنى انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه الحديث الاول لاجل ان هذه الاحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم ان المناسب اترك

(وان لم يتداع الزمان بتزلزل
القواعد) فان تداعى بأن
أتت أشراط الساعة
الكبرى كطلوع الشمس
من مغربها وغير ذلك جاز
الخلو عنه (والمختار) بعد
جوازه انه (لم يثبت وقوعه)
وقيل يقع دليل عدم الوقوع
حديث الصحيحين بطريق
لا تزال طائفة من أمتى
ظاهرين على الحق حتى يأتى
أمر الله اى الساعة كما صرح
بها فى بعض الطرق قال
البخارى وهم أهل العلم اى
لابتداء الحديث فى بعض
الطرق بقوله من يرد الله به
خيرا يفقهه فى الدين ويدل
للوقوع حديث الصحيحين
أيضا ان الله تعالى لا يقبض
العلم انتزاعا ينتزعه من العبا
ولكن يقبض العلم بقبض
العلماء حتى اذا لم يبق عا
اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلو
وأضلوا هذا لفظ البخار
وفى مسلم حديث ان بين يد
الساعة أياما يرفع فيها ال
وينزل فيها الجهل ونحو
حديث البخارى ان م
أشراط الساعة أن ير
العلم ويثبت الجهل والمر
برفع العلم قبض أهله ولمعار
هذه الاحاديث للاول ق
المصنف لم يثبت وقوعه
لا يقع ويمكن رد الاول ا
بان يراد بالساعة ماقربه

التعبير المذكور وهو معارضة هذه الاحاديث للاول دون العكس وانما لم يقل المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه لان هذا التعبير لاشعاره بالميل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذى هو عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فانه المناسب لمختاره المذكور لاشعاره بميله الى عدم وقوعه والحاصل ان العدول عن لا يقع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما المعدول عنه والثانى المعدول اليه فقول الشارح لمعارضته الخ تعليل له باعتبار تعلقه بالامر الاول وتركه تعليله باعتبار تعلقه بالامر الثانى اتكالا على وضوحه فتأمله فانه فى ذروة سنام الغموض والدقة ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبنى على ظنه ان المراد العكس أعنى تعليل العدول باعتبار الامر الثانى هذا كله بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه ويحتاج لاثبات اما ان كان مراده منه التردد فى الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول الشارح ولمعارضة هذه الاحاديث للاول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه اى ولا عدمه فتركه اكتفاء كسرابيل تقيكم الحر اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون المناسب له ولمعارضة الاول لهذه الاحاديث فعليك بالتأمل الصادق (**قوله** واذا عمل العامى بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه) فيه أمور * أحدها انه ينبغى ان المقلد غير العامى كالعامى فى ذلك بجامع وجوب التقليد ولعل تخصيص العامى بالذكر لانه أنسب بهذا الحكم المبنى على عدم التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتى أخذا مما تقدم فى غير الملتزم اذ عدم الالتزام أنسب بالعامى من العالم او يقال المراد بالعامى هنا من عدا المجتهد المطلق الذى يمتنع عليه التقليد وثانيها ان ظاهره انه انما يمتنع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلته بقوله بعده وقيل يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع فى العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما ان قضية الاكتفاء بالشروع على القول الآتى انه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع وعلى القول الاول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد اتمامه على قول آخر فان حصل تركيب امتنع كما هو ظاهر ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة مبسملا فيها تقليدا للشافعى فى وجوب البسملة ثم صلى الباقى تاركا فيه البسملة تقليدا لغيره لان غير الشافعى يصحح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتى عن شيخنا الشهاب فى قوله والجواز فيما عمل به الخ مما هو نظير ذلك فليتأمل والافهل يمتنع لانه خروج عن الاول بنية الاتمام على الثانى أولا لانه لم يخالف الاول فى المعنى فيه نظر * ثالثها ينبغى تصوير المجتهد الذى عمل بقوله بما اذا اعتقده مساويا او أفضل بناء على مختار المصنف انه يمتنع تقليد من اعتقده مفضولا كما تقدم بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوى اذ الافضل لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجرى الخلاف حينئذ ويجوز أن لا يصور بشئ ليشمل المفضول أيضا على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العامى بقول مجتهد يسوغ له العمل بقوله على ما تقرر من التفصيل والخلاف * رابعها قال الكمال قد يقال اذا لم يكن له الرجوع عنه فما فائدة ايجاب اعادة السؤال ثانيا عليه لمن أفتاه كما تقدم آنفا وجوابه ان منع رجوعه فيما اذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاه به وايجاب السؤال اذا لم يتحقق بقاؤه عليه بان احتمل رجوعه عنه اه (وأقول) على هذا الجواب حيث وجبت اعادة السؤال بأن لم يتحقق بقاؤه عليه ينبغى أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه بما أجابه به أولا فذاك وان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العامى بقول مجتهد) فى حادثة (فليس له الرجوع عنه) الى غيره فى مثلها الا انه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما اذا لم يعمل به (وقيل يلزمه العمل) به (بمجرد الافتاء) فليس له الرجوع الى غيره فيه (وقيل) يلزمه العمل به (بالشروع فى العمل) به بخلاف ما اذا لم يشرع

عليه العمل بقوله الثانى لانه لم يلتزمه بالعمل به أخذا من تعدايل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الاخذ بقول غيره الا ان اعتقد أحدهما أرجح وأوجبنا اتباع الارجح فليتأمل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اى فيها وفى مثلها ان التزمه فيه أمران * الاول انه ما المراد بالتزامه ولعل المراد به العزم على العمل به وينبغى أن يكون الشروع فى العمل به كالالتزام اوهو منه واما الفراغ من العمل فكالالتزام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيهما انه قد يقال الكلام فى غير الملتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى غير الملتزم اه فانه ظاهر فى تصويرها هنا بغير الملتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين الملتزم وغيره ويجاب بأن هذا مبنى على ان الهاء فى التزمه للمذهب وهو ممنوع بل هى للعمل ويؤيده ان الشارح لم يقدر بعد لفظ العمل فى هذا القول لفظة به حتى ترجع الهاء منه للمذهب ثم ترجع له أيضا الهاء فى التزمه كما قدرها فيما قبله وما بعده وبأن الهاء للمذهب لكن المراد التزامه فى هذه الحادثة فقط لا التزام جملته فليتامل (قوله وقال السمعانى يلزمه العمل به ان وقع فى نفسه صحته والا فلا) فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته فى نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع فى نفسه صحته فهما متغايران كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع فى نفسه صحته لا يلزمه العمل به وان شرع فى العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته فى نفسه صادق بما اذا تردد باستواء وبما اذا ظن عدم صحته وقد يمنع الجواز فى كل منهما ان اعتقد صحة غيره او رجحانه حيث منعنا تقليد المفضول (قوله وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لان ما نقله عن ابن الصلاح من انه اذا وجد مفت آخر تخير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما فى شرح المهذب عنه لم يقل بالتخيير الا اذا لم يستبن ان الذى أفتاه أولا هو الاعلم الاورع فان استبان له ذلك تعين الاول ويجاب بأن المصنف ترك ذلك لعلمه مما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله ثم ينبغى) يحتمل انها للترتيب الذكرى وان السعى المذكور سابق على التقليد وانها للترتيب الحقيقى وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتجه اختياره ليصير متجها ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اى عند القائل به اه (واقول) لعل الاوجه أن يقال اى بعينه بمعنى ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتأمل (قوله والجواز اى على الثانى والثالث فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى غير الملتزم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعى مثلا اذا تزوج بولى لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد غيره فى التزوج بغير ولى او طهر ثوبه من روث المأكول لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهيره منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول العقد بولى والتطهير من روث المأكول كل منهما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعى أيضا فلا ينبغى أن يكون ذلك ونحوه مانعا من التقليد ويخص المنع بما اذا كان المعمول صحيحا على رأى امام المقلد فاسدا على رأى غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكر من التزوج بولى وتطهير الثوب بما ذكر ونحو ذلك تقليدا للشافعى على اعتقاد انه مما لا بد منه فليتأمل * وثانيهما

(وقيل) يلزمه العمل به (ان التزمه) بخلاف ما اذا لم يلتزمه (وقال السمعانى) يلزمه العمل به (ان وقع فى نفسه صحته) والا فلا (وقال ابن الصلاح) يلزمه العمل به (ان لم يوجد مفت آخر فان وجد تخير بينهما والاصح جوازه) اى جواز الرجوع الى غيره (فى حكم آخر) وقيل لا يجوز لانه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه (و) الاصح (انه يجب) على العامى وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد (التزام مذهب معين) من مذاهب المجتهدين (يعتقده أرجح) من غيره (او مساويا) له وان كان فى نفس الامر مرجوحا على المختار المتقدم (ثم) فى المساوى (ينبغى السعى فى اعتقاده أرجح) ليتجه اختياره على غيره (ثم فى خروجه عنه أقوال) أحدها لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب التزامه ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم (ثالثها لا يجوز فى بعض المسائل) ويجوز فى بعض توسطا بين القولين والجواز فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى عمل غير الملتزم فانه اذا لم يجز له الرجوع قال ابن الحاجب كالآمدى اتفاقا فالملتزم أولى بذلك

ان قول الشارح آخذا مما تقدم في غير الملتزم فيه تصريح بأن ما تقدم من قوله واذا عمل العامي الخ مفروض فيما اذا لم يوجد التزام مذهب معين فيكون مفرعا على خلاف الاصح عند المصنف ويمكن أن يجعل مفرعا على الاصح عنده بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلا بقول غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها بقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم في بعض المسائل ويلزم عليه ان ملتزم مذهب بعينه يمتنع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها بغيره كما يمتنع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمستبعد فليتأمل (قوله وقد تفقه على الاول) قال شيخنا الشهاب انظر ما فائدة هذه الجملة اه (قلت) قد تكون فائدتها الاشارة الى ترجيح قول الاول لان الشيخ أجل غالبا فقوله أقرب الى الحق اوقول الثاني لان التلميذ لا يخالف شيخه غالبا الا لموجب قوى *(مسئلة اختلف في التقليد في أصول الدين)* (قوله اختلف الخ) قال شيخ الاسلام لم يرجح من الخلاف في التقليد شيأ لكن قضية كلامه فيما مر في مسئلة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد فيه اه وأشار بما مر الى قوله ويلزم اى التقليد غير المجتهد ومنع الاستاذ التقليد في القواطع فان الحكاية عن الاستاذ يقتضي لزوم التقليد على الاول حتى في القواطع كاصول الدين لكن هذا في غاية البعد والظاهر ان هذا غير مراده وكيف لا مع الاختلاف في الاكتفاء بالتقليد في صحة الايمان فالنظر للقادر ان لم يكن واجبا فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة ما مر على ما ذكره اذ ما مر في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الا امتناع العمل بلا تقليد ولا اجتهاد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب النظر) اى لوجوب المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه انا لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وهو غير ممكن اذ ايجابها اما للعارف به تعالى او لغيره فان كان الاول لزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني لزم تكليف الغافل لان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وأجيب باختيار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لان شرط التكليف تصوره لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (قوله قال تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله) اشارة الى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى أثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والامر للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اى مضغها بين لحييه اى جانبي فمه ولم يتفكر فيها أوعد بترك التفكر فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال الامر لغير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث قال وجوابه ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع اه واستدلوا أيضا بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه اشكالات مبسوطة مع الجواب عنها في محلها (قوله وقد علم الخ) من تتمة الدليل وتوطئة لما بعده لتفيد قوله تعالى واتبعوه انهم مأمورون بالعلم الذي صدر منه ودفع لما قد يتوهم من كون الامر مصروفا عن

وقد حكى فيه الجواز فيتقيد بما قلناه وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا (و) الاصح (انه يمتنع تتبع الرخص) في المذاهب بأن يأخذ من كل منها ما هو الاهون فيما يقع من المسائل (وخالف أبو اسحق المروزي) فجوز ذلك والظاهر ان هذا النقل عنه سهو لما في الروضة واصلها عن حكاية الحناطي وغيره عن ابي اسحق وغيره انه يفسق بذلك وعن ابن ابي هريرة انه لا يفسق به والثاني وقد تفقه على الاول ان أراد بعدم الفسق الجواز فهو مبني على انه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التتبع شامل للملتزم وغيره ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما اذا لم يؤد الى تتبع الرخص *(مسئلة* اختلف في التقليد في أصول الدين) اى مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما يأتي فقال كثيرون ورجحه الامام الرازي والآمدي لا يجوز بل يجب النظر لان المطلوب فيه اليقين قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لا اله الا الله وقد علم ذلك

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية عليها وقال العنبرى وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتى الشهادة المنبئ عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لانه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتى به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثانى بانا لانسلم ان الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر النظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابى الاصمعى عن سؤاله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير وما يؤخذ عن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتى بكلمتيه الا بعد أن ينظر فيهتدى لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية فى حق المتأهلين له فيكفى قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعى وغيره من السلف رضى الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وعلى كل من الاقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقلد وان كان آثما بترك النظر على الاول (وعن الاشعرى) انه (لا يصح ايمان المقلد) وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين (وقال) الاستاذ أبو القاسم (القشيرى) فى دفع التشنيع هذا (مكذوب عليه) قال المصنف (والتحقيق) فى المسئلة الدافع للتشنيع انه (ان كان) التقليد (أخذا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم) بان لا يجزم به (فلا يكفى) ايمان المقلد قطعا لانه لا ايمان مع احتمال أدنى تردد فيه (وان كان) التقليد أخذ القول الغير بغير حجة لكن (جزما)

٣٦ ت ع وهذا هو المعتمد (فيكفى) ايمان المقلد عند الاشعرى وغيره (خلافا لابى هاشم) فى قوله لا يكفى بل لا بد لصحة الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم فى الايمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أى المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانها ليست غيره كما انها ليست عينه (محدث) أى موجد عن العدم لانه متغير أى يعرض له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد) اذ لو جاز كونه اثنين لجاز ان يريد أحدهما شيأ والآخر ضده الذى لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيتعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الاله دون الآخر لعجزه فلا يكون الاله الا واحدا واطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ (والواحد الشئ الذى لا ينقسم) بوجه (ولا يشبه) بفتح الباء المشددة أى به ولا بغيره أى لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى قديم) أى (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثا لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن) أى فى الدنيا للناس وقال كثير انها معلومة لهم الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدانيته

ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال يقرر المراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد بالايمان التصديق بمضمون كلمة الشهادة والا فالايمان شرعا يطلق على التصديق بكل ما علم مجئ الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف فى وجوب النظر فى أصول الدين وعدمه النظر فى غير معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب اجماعا كما ذكره السعد التفتازانى كغيره انتهى وفيه أمران * الاول انه ينبغى ان مرجع الهاء فى قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعا لا ما قبله ايضا لان السعد لم يذكر هذا الخلاف وان محله ما ذكر وانما ابتدأ بقوله البحث الرابع لا خلاف بين أهل الاسلام فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى أى لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك * والثانى ان الظاهر ان ما نقله السعد من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تمثيل الشارح لمحل الخلاف بقوله ووجود البارى وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو يتعلق بمعرفته تعالى فهذا صريح فى جريان الخلاف مطلقا والى ما حكاه من استدلال العنبرى على الجواز فانه يتعلق بمعرفته تعالى وهو يقتضى جريان الخلاف مطلقا على ان السعد فى أثناء استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فهو لا ينافى وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال فى الجملة انتهى وفيه اشعار بانه غير قاطع بعموم حكم الاجماع الذى حكاه فليتأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثانى الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دليل الثالث أيضا بانا لا نسلم ان النظر فى ذلك مظنة الوقوع فى الشبه والضلال اذ ليس المعتبر النظر

وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب بها موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلفوا) أى المحققون (هل يمكن علمها فى الآخرة) فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتى وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) لانه تعالى منزه عن الحدوث وهذه حادثة لانها أقسام العالم اذ هو اما قائم بنفسه أو بغيره والثانى العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثانى المقوم له اما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذ القطر مكان مخصوص كالبلد والاوان زمان مخصوص كزمان الزرع والداعى الى العطف الخطابة فى التنزيه أى هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزه عنهما (ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السموات والارض بما فيهما (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار لا بالذات (لم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث) فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال فى كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شئ) وهو السميع البصير (القدر) وهو ما يقع ٢٨٢ من العبد المقدر فى الازل (خيره وشره) كائن (منه) تعالى بخلقه وارادته (علمه شامل لكل معلوم) أى ما من شأنه ان يعلم ممكنا كان أو ممتنعا (جزئيات وكليات وقدرته) شاملة (لكل مقدور) أى ما من شأنه ان يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (ما علم أنه يكون) أى يوجد (أراده) أى أراد وجوده (وما لا) أى وما علم انه لا يوجد (فلا) يريد وجوده فالارادة تابعة للعلم (بقاؤه) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أى لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجودا (بأسمائه) أى بمعانيها وهى ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق (وصفات ذاته) وهى (ما دل عليها فعله) لتوقفه عليها (من قدرة) وهى صفة تؤثر فى الشئ عند تعلقها به (وعلم) وهى صفة ينكشف بها الشئ عند تعلقها به (وحياة) وهى صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهى صفة تخصص أحد طرفى الشئ من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسميان بالقرآن أيضا (وبقاء) وهو استمرار الوجود أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فليست أزلية خلافا للحنفية بل هى حادثة أى متجددة لانها اضافات تعرض للقدرة وهى تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا محذور فى اتصاف البارى سبحانه وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة الى صفات الافعال كما تقدم فى جملة الاسماء من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا من شأنه الخلق أى هو الذى بالصفة التى بها يصح الخلق وهى القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز مرو أى هو بالصفة التى بها يحصل الارواء عند مصادفة الباطن وفى السيف فى الغمد قاطع أى هو بالصفة التى بها يحصل القطع عند ملاقاة المحل فان أريد بالخالق من صدر منه الخلق فليس صدوره أزليا نعم كذلك الغزالى وبين رجوع الاسماء كلها

على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو عليه اليمن مظنة لذلك انتهى (قوله فان المعتبر النظر على طريق العامة الخ) يفيد ان المراد بالتقليد هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعنى ما كان على طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بان ينشأ انسان على شاهق جبل ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال فى شرح المقاصد أى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف (قوله عن الادلة اليقينية) قال فى شرح المقاصد واعتبر وافى أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية أو كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم فى استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة (قوله وان كان آثما بترك النظر على الاول) يفيد ان النظر على الاول ليس شرطا لصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب العوام بل التقليد بالمعنى المراد المتقدم فى غاية القلة ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا

التشنيع

الى الذات وصفاتها فى المقصد الاسنى (وما صح فى الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى) منه (وننزه عند سماع المشكل) منه كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك ولتصنع على عينى يد الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسئ النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسئ الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواهما مسلم (ثم اختلف أئمتنا أنؤول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح) فى اعتقادنا المراد منه مجملا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أى أحوج الى مزيد علم فيؤول فى الآيات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة والحديثان من باب التمثيل المذكور فى علم البيان نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى يقال للمتردد فى أمر تشبيها له بمن يفعل ذلك لاقدامه واحجامه فالمراد من الحديث الاول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور وأن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده اليسير بين اصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثانى انه تعالى يقبل التوبة فى الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يردّ تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أى للآخذ فلا يرده معطيا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا) باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى صدورنا) بألفاظه المخيلة (مقروء بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للاشارة الى ذلك ونبه بقوله لا المجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشئ كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس فى المصاحف ولا فى الصدور ولا فى الالسنة وانما المراد بها مقابل المجاز أى يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء واتصافه بهذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أى موجود أزلا وأبدا اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الاربعة فان لكل موجود وجودا فى الخارج ووجودا فى الذهن ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فهى تدل على العبارة وهى على ما فى الذهن وهو على ما فى الخارج (يثيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (ويعاقبهم) (الا أن يغفر غير الشرك على المعصية) عدلا لاخباره بذلك قال تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصى وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال) لانهم ملكه يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصى كما تقدم ولم يرد بايلام الدواب والاطفال فى غير قصاص والاصل عدمه أما فى القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصمن كل شئ يوم القيامة

التشنيع لظهور العلم به مما قدمه الا أن اقتصاره على قوله وقال الاستاذ أبو القاسم القشيرى فى دفع التشنيع يدل على خلاف ذلك (قوله بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب فى تعريف التقليد والمناسب لما قاله المصنف فى تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم بحذف المضاف أى بغير معرفة حجة أى دليل وتكون الحكمة فى ارتكاب هذه العبارة الاشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام فى الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف فى منع الموانع أجاب بانه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هى من دقائق هذا الكتاب وهى ان ايمان المقلد الذى حكى عن الشيخ نفى صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ أما مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اما ان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة فى نفسه ونحن قد قدمنا اختيار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيحسن اذا فرض الكلام فى تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصح الايمان وأقواه وآكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العامى المجتهد لا يكون تقليدا لان الذين عرفوا التقليد بانه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة ليخرج اتباع العامى المجتهد فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظنا منهم ان المجتهد حجة على العامى لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله فى حقى واما أنا فاقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما قلده مع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطا لا ينفى الحجية بل يكفى

حتى الشاتان فيما انتطحتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى فى الاول رواته رواة الصحيح وفى الثانى اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز فيقتص من الطفل لطفل وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء فلا ظلم فى التعذيب والايلام المذكورين لو فرض وقوعهما (يراه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت فى أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصصة لقوله تعالى لا تدركه الابصار أى لا تراه * منها حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير أى الضرر أى هل يحصل لكم فى ذلك مايشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل فى غير ذلك * وحديث صهيب فى مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيأ أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيأ أحب اليهم من النظر الى ربهم تعالى وفى رواية ثم تلا هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (فى الدنيا) فى اليقظة (وفى المنام) فقيل نعم وقيل لا أما الجواز فى اليقظة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال رب أرنى أنظر اليك وهو لا يجهل مايجوز وما يمتنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فعوقبوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم فى طلبها الا لامتناعها وأما المنع فى المنام فلان المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لا استحالة لذلك فى المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لموسى عليه الصلاة والسلام لن ترانى وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم فى كتاب الفتن فى صفة الدجال نعم اختلف الصحابة فى وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليها استند القائل بالوقوع فى الجملة لكن روى مسلم عن أبى ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وفى رواية نور أنى أراه بتشديد نون أنى وضمير أراه لله تعالى أى حجبنى النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها فى المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح فى انكاره لما تقدم فى المنع (السعيد من كتبه) الله (فى الازل سعيدا) أى لا فى غيره (والشقى عكسه) أى من كتبه الله فى الازل شقيا لا فى غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان فى الازل بخلاف المكتوب فى غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت

فيها لزوم العمل بها (قوله مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافة بيانية اذ الشك احتمالان يتقاوم سبباهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعليه فالاحتمال فى عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحبا للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جزما وتعليله بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بايمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف فى منع الموانع مانصه أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كفرا وان الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رياح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التفتازانى المعتبر فى التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين انتهى فقوله الذى لا يخطر معه يشمل ما معه امكان الخطور لانه ظاهر فى نفى الخطور بالفعل لا مطلقا وان لم يكتف به معه فيتعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم أى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعرى وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى فى شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر فى الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف فى اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف فى كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله

وعنده أم الكتاب أى أصله الذى لا يغير منه شئ كما قاله ابن عباس وغيره وفى جامع الترمذى حديث فرغ ربك من العباد فريق فى الجنة وفريق فى السعير (ومن علم) أى الله تعالى (موته مؤمنا فليس بشقى) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافرا فشقى وان تقدم منه ايمان وقد حبط وفى قول للاشعرى تبين انه لم يكن ايمانا فالسعادة الموت على الايمان والشقاوة الموت على الكفر ويترتب على الاولى الخلود فى الجنة وعلى الثانية الخلود فى النار قال تعالى واما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها وقال تعالى فأما الذين شقوا ففى النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضى الله تعالى عنه (ما زال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الاشعرى وان لم يتصف بالايمان قبل تصديقه النبى صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الاولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضا الارادة من غير اعتراض والاخص غير الاعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أى فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرازق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما ينتفع به) فى التغذى وغيره (ولو) كان (حراما) بغصب أو غيره خلافا للمعتزلة فى قولهم لا يكون الا حلالا لاستناده الى الله تعالى فى الجملة والمستند اليه لانتفاع عباده يقبح ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذى بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر بانه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال) وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خلق (الاهتداء وهو الايمان) قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وزعمت المعتزلة انهما بيد العبد يهدى نفسه ويضلها بناء على قولهم انه يخلق افعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية الى الطاعة (وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها أو خلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والختم والطبع والاكنة) الواردة فى القرآن نحو ختم الله على قلوبهم طبع الله عليها بكفرهم جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه عبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال فى القلب) كالاضلال (والماهيات) الممكنات أى حقائقها (مجعولة) بسيطة كانت أو مركبة أى كل ماهية بجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها (وثالثها) مجعولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رسله) مؤيدين منه (بالمعجزات الباهرات) أى الظاهرات (وخص محمدا صلى الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال فى كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى الخلق أجمعين) كما فى حديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة وفسر بالانس والجن كما فسر بهما من بلغ فى قوله تعالى وأوحى الى هذا القرآن لانذركم به

عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه ولا مرية فى مخالفته لكلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولا فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهما تقليد التفتازانى فى كل ما ينقله وكثيرا ما يختلف العلماء فى النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانيا فان أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح انه يبطل عموم النقل عن غير الاشعرى لدلالة قوله فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر لقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بايمانه لغير الاشعرى أيضا على سبيل العموم فجوابه من وجهين * الاول ان التعبير بغيره ليس صريحا فى العموم بل يجوز ان يريد به الغير فى الجملة بل شاع فى لسان المصنفين استعمال هذه العبارة فى الغير فى الجملة يقولون قاله او ذكره فلان وغيره اوقال أو ذكره فلان وغيره كذا ولا يريدون بالغير جميع الاغيار بل كثيرا ما يريدون به واحدا أو اثنين مثلا كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز ان يريد الشارح بقوله وغير المأخوذ من كلام المصنف الغير فى الجملة ولا ينافى ذلك اقتصار المصنف على أبى هاشم فى قوله خلافا لابى هاشم لجواز ان يريد خلافا لابى هاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلا فانه كثيرا ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعا فيه مثلا وقد نقل المصنف فى منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للاشعرى فيما نسبه اليه فيجوز ان يريد بالغير العموم بالنسبة لاهل السنة ويريد مع أبى هاشم من وافقه من المعتزلة

ومن بلغ أى بلغه القرآن والعالمين فى قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحليمى والبيهقى فى الباب الرابع من شعب الايمان بانه عليه الصلاة والسلام لم يرسل الى الملائكة وفى الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفى تفسيرى الامام الرازى والبرهان النسفى حكاية الاجماع فى تفسيره الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الانبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الانبياء فيما ذكر (وبعده) فى التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم الصلاة و(السلام) فهم أفضل من البشر غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بان يظهر على خلافها كاحياء ميت واعدام جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدى) منهم (مع عدم المعارضة) من المرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولى والخارق المتقدم على التحدى والمتأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية وخرج السحر والشعبذة من المرسل اليهم اذ لا معارضة بذلك (والايمان تصديق القلب) أى بما علم مجىء الرسول به من عند الله ضرورة أى الاذعان والقبول له والتكليف بذلك وان كان من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور فى الخروج به عن عهدة التكليف بالايمان (الا مع التلفظ بالشهادتين من القادر) عليه الذى جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفى عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما عندنا كافرا عند الله تعالى قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا (وهل التلفظ المذكور (شرط) للايمان (أو شطر منه) فيه (تردد) للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح) من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا تعتبر) الاعمال المذكورة فى الخروج بها عن عهدة التكليف بالاسلام (الا مع الايمان) أى التصديق المذكور (والاحسان أن تعبد الله) تعالى (كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك) كذا فى حديث الصحيحين المشتمل على بيان الايمان بان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الايمان عكس رواية البخارى التى تبعها المصنف لانها على ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهما وهو مراقبة الله تعالى فى العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزيل الايمان) خلافا للمعتزلة فى زعمهم انه يزيله بمعنى انه واسطة بين الايمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الايمان (والميت مؤمنا فاسقا) بان لم يتب (تحت المشيئة اما ان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الايمان (واما يسامح) بان لا يدخل النار (بمجرد فضل الله) تعالى (أو) بفضله (مع الشفاعة) من النبى صلى الله عليه وسلم قال القاضى عياض وغيره أو من يشاء الله تعالى وتردد النووى فى ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

فانه قال فى فتاويه بعد ان صور المقلد ما نصه فابو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين انتهى * والثانى ان مقتضى كلام المصنف فى منع الموانع انه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكر لغير أبى هاشم فانه قال وقد عزى الى الاشعرى أنه لا يصح أى ايمان المقلد وشنع أقوام عليه بانه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا ايمان لهم الا بالتقليد والمسئلة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ أبو القاسم القشيرى هذا كذب على شيخنا رضى الله عنه وما هو والمعتزلة فى هذه المسئلة الا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم وقال قائلون التقليد لا بد معه من أدنى تردد اذ ليس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا ايمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف فى المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بانه غير كاف لم يخالف فى هذا الا أبو هاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق فى هذا اجماع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفى الا اذا كان عن دليل وقد خالف فى الامرين طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعبأ به وأما الخلاف فى ايمان المقلد فالتحقيق انه لفظى وان من منعه فسر التقليد بانه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثلج الصدر بما يقوله واذا كان ايمان المقلد هكذا فهو ممزوج بالشك فلا يصح ومن جوز ايمانه لم يفسر التقليد بهذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

بذلك ولا بنفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعمت المعتزلة انه يخلد في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شئ الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش اكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معذبة (وفي فنائها عند القيامة تردد) قيل تفنى عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والاظهر انها لا تفنى أبدا) لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يبلى (قولان) المشهور منهما انه لا يبلى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شئ الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشؤن وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزني الصحيح) أنه (يبلى) كغيره قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه (وتأول الحديث) المذكور بانه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك موت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها لعدم نزول الامر ببيانها قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي (فنمسك نحن (عنها) ولا نعبر عنها باكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره والخائضون فيها اختلفوا فقال جمهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويدل للاول وصفها في الاخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعرضون على الانهماك في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير الجيش يا سارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل لكمن العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم (قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد) وقلب جماد بهيمة قال المصنف وهذا حق يخصص قول غيره ما جاز

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سنحرره فيرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل القطع أو لا قطع معه فيضر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقي المقلد الى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جملة كلام طويل أيضا والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كايمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامرين طوائف الاسلام وقوله عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم وقوله فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافية أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسئلة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه ومانع كونه حقيقيا وان أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح انه يبطل نقل ماذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ماذكر عنه فانه قال علمه شامل لكل معلوم (قوله ممكنا أو ممتنعا) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كالمواقف وقد يجاب بأنه أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه يكون وليس مرادا بل المراد وما علم أنه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين احداهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم انه لا يكون لانه يصدق عليه عدم علم انه يكون

ان يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لافارق بينهما الا التحدي ومنع أكثر المعتزلة الخوارق من الاولياء وكذا الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهوره مثله كرامة لولي وانما مبالغ الكرامة اجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة) ببدعته كمنكري صفات الله تعالى وخلقه افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة (ولا نجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لانعزاله بالجور عندهم (ونعتقد ان عذاب القبر) وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه بان ترد الروح الى الجسد أو ما بقي منه (وسؤال الملكين) منكر ونكير للمقبور بعد رد روحه اليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من ايمان أو كفر (والحشر) للخلق بان يحييهم الله تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمر عليه جميع الخلائق فيجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام ٢٨٨ أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بان توزن صحفها به (حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيأ وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما ليعذبان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا النبي محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابي داود وغيره فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله وديني الاسلام والرجل المبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر في الثلاث لا أدري وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير وفي الصحيحين أحاديث يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلا أي غير مختتنين وأحاديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم ومرور المؤمنين عليه متفاوتين وانه مزلة أي تزل به أقدام أهل النار فيها وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر وأحد من السيف وروى البزار والبيهقي حديث يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتي الميزان الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحواء في اسكانهما الجنة واخراجهما منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب امام) يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من ينصب (مفضولا) فان نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج الى أنه لا يجب نصب امام

وهو المراد (قوله بقاؤه غير مستفتح) ان فسر البقاء بما فسروه به وهو استمرار الوجود الذي حقيقته الوجود في الزمن الثاني أشكل لان هذا مستفتح لانه ما بعد الاول وكان المراد بالبقاء هنا الوجود الباقي (قوله وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وان حصل تداخل مع قوله وصفات ذاته لان مقام التنزيه مقام خطابة (قوله أو دل عليها التنزيه) قد يدل على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليها فعله لانه لا يتوقف عليها لكن الظاهر ان ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالعجز ونحوه نقص فليراجع (قوله وننزه عند سماع المشكل) يحتمل انه مخصص لما قبله أي نعتقد ظاهر المعنى الا ان يكون مشكلا فننزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلاله نعتقد ظاهر المعنى وما ورد فيهما من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة فاننا ننزه عند سماعه عما لا يليق به انتهى ويحتمل ان المراد أنا نعتقد الظاهر لكن ان كان الظاهر لا اشكال فيه اعتقدناه وان كان فيه اشكال اعتقدناه أي اعتقدنا ذلك المعنى الظاهر بمعنى يليق به هو به أعلم مثلا نعتقد من قوله الرحمن على العرش استوى ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه يليق به هو به اعلم فمعنى اعتقاد الظاهر هنا انا نعتقد ثبوت الأستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ لكن بمعنى يليق به هو به أعلم (قوله لكن لا يقع منه ذلك) قد يشكل بان ايلام الاطفال والدواب أمر مشاهد لظهور وقوع الامراض المشكلة والعاهات العظيمة بالاطفال والدواب فما معنى عدم وقوع الايلام الا أن يراد عدم وقوع الايلام في الآخرة لا في الدنيا (قوله

والامامية الى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب) سبحانه وتعالى (شئ) لانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شئ وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يفعل بعباده ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الالجاء ومنها الاصلح لهم فى الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسمانى) أى عود الجسم (بعد الاعدام) باجزائه وعوارضه كما كان (حق) قال تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسفة اعادة الاجسام وقالوا انما تعاد الارواح بمعنى انها بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو الصحيح وقيل لا يعدم الجسم وانما تفرق أجزاؤه (ونعتقد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلى امراء المؤمنين رضى الله عنهم أجمعين) لاطباق السلف على خيريتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الافضل بعد النبى على وميزهم المصنف عن مشاركيهم فى أسمائهم بما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلفه فى أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس فى مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين (و) نعتقد (براءة عائشة) رضى الله عنها (من كل ما قذفت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات (ونمسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمحاربات التى قتل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) فى ذلك لانه مبنى على الاجتهاد فى مسئلة ظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللمخطئ أجر على اجتهاده كما ثبت فى حديث الصحيحين ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ فله أجر (و) نرى (ان الشافعى) امامنا (ومالكا) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثورى وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعى واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهرى (وسائر أئمة المسلمين) أى باقيهم (على هدى من ربهم) فى العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريؤن منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافهم لا يعتبر محله عندى ابن حزم وامثاله وأما داود فعاذ الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبلا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى طبقاته من الائمة المتبوعين فى الفروع وقد كان مشتهرا فى زمن الشيخ وبعده بكثير لاسيما فى بلاد فارس شيراز وما والاها الى ناحية العراق وفى بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبا الحسن) على ابن اسمعيل (الاشعرى) وهو من ذرية أبى موسى الاشعرى الصحابى (امام فى السنة) أى الطريقة المعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو برئ منه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبى القاسم (الجنيد) سيد الصوفية علما وعملا (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرى من النفس ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدود على خلقه

ويستحيل وصفه بالظلم) فى كلام السيد الشريف يعنى امكان الظلم فى حقه تعالى والالم يقع التمدح بنفيه فراجعه انظر فى رسالته فى خلف الوعيد (قوله يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد بالدنيا التى اختلف فى الرؤية فيها ما قبلها حتى يشمل البرزخ أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكوتا عنه حرره وراجعه (قوله ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله فى الازل سعيدا) لعل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظ فما المانع من جواز قدم كتابة (قوله ومن علم موته مؤمنا فليس بشقى) لا يغنى عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتد به من السعادة وانه الذى فى الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن) فيه امور * الاول انه هل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره ممن آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحرر والا فلا يختص أبو بكر بما ذكر ويجاب بأنه على تقدير ان غيره شاركه فى عدم ثبوت الكفر الا انه كان فى ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره * والثانى ان مقتضاه انه لو ثبتت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لانتفاء الاعتراض وان ثبتت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد باثبات الرضا الاقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح * والثالث انه لم عبر بقوله حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

الاعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت فى المنام انى اتكلم على الناس فوقفت على ملك فقال ما أقرب ما يتقرب به المتقربون الى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفى بميزان وفى قولى وهو يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن رماهم فى جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فامسكوا الا الجنيد فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى ثور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثورى للسياف فقال له لم تقدمت فقال أوثر اصحابى بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر الى الخليفة فردهم الى القاضى فسأل الثورى عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال وبعد فان لله عبادا اذا قاموا قاموا بالله واذا نطقوا نطقوا بالله الى آخر كلامه فبكى القاضى وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم فخلى سبيلهم رحمهم الله ونفعنا بهم ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج فى سنة تسع وثلثمائة من سنى الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (ومما لا يضر جهله) فى العقيدة بخلاف ما قبله فى الجملة (وتنفع معرفته) فيها ما يذكر الى الخاتمة وهو (الاصح) الذى هو قول الاشعرى وغيره (ان وجود الشئ) فى الخارج واجبا كان وهو الله أو ممكنا وهو الخلق (عينه) أى ليس زائدا عليه (وقال كثير منا)

أى من المتكلمين (غيره) أى زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشئ من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل عنهما واشار بقوله منا الى قول الحكماء انه عينه فى الواجب وغيره فى الممكن (فعلى الاصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) فى الخارج (بشئ ولا ذات ولا ثابت) اذ لا حقيقة له فى الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة متقررة (و) الاصح (ان الاسم المسمى) وقيل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا غيرها بلا شك والمراد بالاول المنقول عن الاشعرى فى اسم الله ان مدلوله الذات من حيث هى بخلاف غيره كالعالم النفس مدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال الاشعرى لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الاصح (ان اسماء الله توقيفية) أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز ان يطلق عليه الاسماء اللائق معانيها به وان لم يرد بها الشرع ومال الى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى (و) الاصح (ان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله) أى يجوز له ان يقول ذلك المشتمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه (خوفا من سوء الخاتمة) المجهولة وهو الموت على الكفر (والعياذ بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الايمان (لا شكا فى الحال) فى الايمان فانه فى الحال متحقق له جازم باستمراره عليه الى الخاتمة التى نرجو حسنها ومنع أبو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لانه يوهم الشك فى الحال فى الايمان (و) الاصح (ان ملاذ الكافر) أى ما ألذه الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهى نقمة عليه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة انها نعمة يترتب عليها الشكر (و) الاصح (ان المشار اليه بأنا الهيكل المخصوص) المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هى النفس لانها المدبرة (و) الاصح (ان الجوهر الفرد وهو الجزء

التكليف بالايمان (قوله ولو شاء ربك ما فعلوه) ههنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبنا عنه بهامشه (قوله ويلزم المعتزلة الخ) يرد علينا نظيره وهو ان من ولد ولم ينتفع بشئ الى ان مات الى آخر ما بيناه بهامش الكمال الا أن يقال دلت النصوص على ان من انتفع بشئ كان رزقا وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة فى الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لانه لم ينتفع بشئ (قوله ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل ان يحمل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق ويحتمل أن يريد بها الطاعة ويكون قوله صلاح العبد على حذف المضاف أى سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامتثال الامر ونحوه فليحرر وليراجع هوامش الحواشى (قوله وحديث النفس الى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع فى النفس وبفعله ما يشمل القول فيما اذا كان الخاطر قولا كما اذا كان الخاطر غيبة زيد باللسان فقد يفعله النطق بالغيبة أى الاتيان باللفظ الذى يكرهه وقد يقال الواقع فى النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه (قوله ما لم يتكلم أو يعمل) أى بصيغة المضارع المبدوء بياء الغائب أى الشخص ذو النفس أو المبدوء بتاء الغائبة أى النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطر ان كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطر ان كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قذفا فيقذف أو شرب خمر فيشرب والحاصل ان ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصى مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولا كانت أو فعلا وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بان يعتقد أو يظن فى أحد سوأ فهل تشمله هذه العبارة فيراد بالعمل ما يشمل الظن والاعتقاد فاذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤاخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقى انه هل شرط المؤاخذة بحديث

الذى لايتجزأ ثابت) فى الخارج وان لم يرعادة الا بانضمامه الى غيره ونفى الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (وامام الحرمين) فى قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتبارى (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج وهى سبع الاين وهو حصول الجسم فى المكان والمتى وهو حصول الجسم فى الزمان والوضع وهى هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس والملك وهى هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وان يفعل وهو تأثير الشئ فى غيره مادام يؤثر وان ينفعل وهو تأثر الشئ عن غيره مادام يتأثر كالمسخن مادام يسخن والمتسخن مادام يتسخن والاضافة وهى نسبة تعرض للشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا يقوم بالعرض) وانما يقوم بالجوهر الفرد أو المركب أى الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض الا انه بالآخرة تنتهى سلسلة الاعراض الى جوهر أى جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت ٢٩١ بالمنعوت كالسرعة والبطء للحركة وعلى الاول هما عارضان للجسم أى انه يعرض له لا تخلل الحركات فيه بسكنات أو تخللها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبقى زمانين) بل ينقضى ويتجدد مثله بارادة الله تعالى فى الزمان الثانى وهكذا على التوالى حتى يتوهم أى يقع فى الوهم أى الذهن من حيث المشاهدة انه أمر مستمر باق وقال الحكماء انه يبقى الا الحركة والزمان بناء على انه عرض وسيأتى (و) الاصح ان العرض (لا يحل محلين) فسواد احد المحلين مثلا غير سواد الآخر وان تشارك فى الحقيقة وقال قدماء المتكلمين القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين مخالف لقرب الآخر بالشخص وان تشارك فى الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (المثلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) فى محل واحد وجوز المعتزلة اجتماعهما محتجين بان الجسم المغموس فى الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد بالمكث وأجيب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البدل فيزول الاول ويخلفه الثانى وهكذا بناء على ان العرض لا يبقى زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهما لا يجتمعان كالسواد والبياض (بخلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهما يجتمعان من حيث الاعمية كالسواد والحلاوة وفى كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشيئين (أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالقيام وعدمه (و) الاصح (ان أحد طرفى الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أولى به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهرا كان أو عرضا على السواء وقيل العدم أولى به لانه أسهل وقوعا فى الوجود لتحققه بانتفاء شئ من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر تحققه الى تحقق جميعها وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لانتفاء الشرط (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) فى بقائه (الى السبب) أى المؤثر وقيل لا (وينبنى) هذا الخلاف (على ان علة احتياج الا

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلا اذا كان الخاطر سب زيد فسب عمرا أو شرب الخمر فهل يؤاخذ بحديث النفس والظاهر لا وان شرط المؤاخذة التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد فى المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله مالم تتكلم أو تعمل أى فقد حذف من الثانى لدلالة الاول فهلا أخر القيد لان رجوعه اليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فهلا عبر بعدم المؤاخذة مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز فى أنفسها النصب ويجوز الرفع أيضا على الفاعلية بحدثت (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر المبينين فى الحواشى لا مؤاخذة بهما وان تكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أى بأن صمت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لانا نقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندبا بناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها أو خلاف الاولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناسب لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذ لا مؤاخذة بغيرها وان كان يمكن التعميم فى الغفران والمؤاخذة فليتأمل (قوله فيما يؤدى الى ذلك) أى وهو الكفر لان الاستدراج فى المعاصى قد يؤدى اليه (قوله فتب على الفور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صغيرة وسيأتى فيه كلام (قوله فان لم تقلع عن فعل الخاطر) أى ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فتذكر هادم اللذات الخ) ذكر هذا فى عدم الاقلاع للاستلذاذ

أى الممكن فى وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى يلاحظها العقل فى ذلك (الامكان) أى استواء الطرفين بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أوهما) على انهما جزآ علة (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن فى بقائه الى المؤثر لان الامكان لا ينفك عنه وعلى جميع باقيها لا يحتاج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود لا فى البقاء فكأنه أشار بذكر هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغى ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمماسة أو النفوذ كما سيأتى اختلف فى ماهيته (قيل) هو (السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (وقيل) هو (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعد مفروض) أى يفرض فيه ماذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أى البعد المفروض (الخلاء والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا) يكون (بينهما ما يماسهما) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنعوا الخلاء أى خلو المكان بمعناه عندهم عن الشاغل الا بعض قائلى الثانى فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها (وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والمختار) انه (مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام) من الاول بمقارنته للثانى كما فى آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بان لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون التشخص والتشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) وهو الجسم المركب (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد وتنتهى اليها (والمعلول قال الاكثر يقارن علته زمانا) عقلية كانت أو وضعية (والمختار وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (يعقبها مطلقا وثالثها) يعقبها (ان كانت وضعية لا عقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب المعلول على العلة (رتبة فوفاق واللذة) الدنيوية وهى بديهية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

والكسل وذكر فى عدم الاقلاع للقنوط خوف المقت كأنه لان ماذكر فى كل أنسب به والا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله فانه ماذكره أحد فى ضيق الاوسعه ولا ذكره فى سعة الاضيقها عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الآخر فانه ماذكر فى قليل من العمل الا كثره ولا فى كثير من الامل الا قلله فليراجع (قوله أى شدة عقاب مالك) ففى التعبير بالرب اشارة الى مزيد قدرته عليك وفى قوله ما يشاء اشارة الى جواز العفو (قوله اليأس من العفو عنه) تفسير القنوط باليأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله أى ما تحقق به التوبة) فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بفوائدها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والنجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك (قوله وتحقق بالاقلاع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد الندم فامعنى تحققها بهذه الامور الا ان يراد تحقق اعتبارها والاعتداد بها (قوله وعزم ان لا يعود) قد يقال لا حاجة لذكره مع الندم لان المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود الا ان يقال ذكره لئلا يغفل عن لزومه (قوله وتصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها اشارة الى ما لو تاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه مبطلا للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب اشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ما تاب عنه صغيرا وما أصر عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة اشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله وقيل لا تصح عن صغيرة لتكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

(فى المعارف) أى مايعرف أى يدرك فالاوما يتوهم أى يقع فى الوهم أى الذهن من لذة حسية كقضاء شهوتى البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع آلام فلذة الاكل والشرب والجماع دفع الم الجوع والعطش ودغدغة المنى لاوعيته ولذة الاستعلاء والرياسة دفع الم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هى الخلاص من الالم) بدفعه كما تقدم ورد بانه قد يلتذ بشئ من غير سبق الم بضده كمن وقف على مسئلة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال والم الشوق اليهما (وقيل) هى (ادراك الملائم) من حيث الملاءمة (والحق ان الادراك ملزومها) لاهى (ومقابلها الالم) فهو على الاخير ادراك غير الملائم (وماتصوره العقل اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته) أى المتصور (اما ان تقتضى وجوده فى الخارج أو عدمه أو لاتقتضى شيأ) من وجوده أو عدمه والاول الواجب والثانى الممتنع والثالث الممكن *(خاتمة)* فيما يذكر من مبادى التصوف المصفى للقلوب وهو كما قال الغزالى تجريد القلب لله واحتقار ماسواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأس العمل فقال (أول الواجبات المعرفة) أى معرفة الله تعالى لانها مبنى سائر الواجبات اذ لايصح بدونها واجب بل ولامندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (النظر المؤدى اليها) لانه مقدمتها (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (اول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فورك وامام الحرمين القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الابية) أى التى تابى الا العلو الاخروى (يربأ بها) أى يرفعها بالمجاهدة (عن سفساف الامور) أى دنيها ٢٩٣ من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال (ويجنح) بها (الى معاليها) من الاخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو على الهمة وسيأتى دنيها وهذا مأخوذ من حديث ان الله تعالى يحب معالى الامور ويكره سفسافها رواه البيهقى فى شعب الايمان والطبرانى فى الكبير والاوسط (ومن عرف ربه) بما يعرف به من صفاته (تصور تبعيده) لعبده باضلاله (وتقريبه) له بهدايته (فخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فاصغى الى الامر والنهى) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيه (فاحبه مولاه فكان) مولاه (سمعه وبصره ويده التى يبطش بها واتخذه وليا ان سأله أعطاه وان استعاذ به اعاذه) هذا مأخوذ من حديث البخارى ومايزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى أعطيته وان استعاذنى لأعيذنه والمراد ان الله تعالى يتولى محبوبه فى جميع أحواله فحركاته وسكناته به تعالى كما ان أبوى الطفل لمحبتهما له التى أسكنها الله فى قلوبهما يتوليان جميع أحواله فلا يأكل الا بيد أحدهما ولايمشى الا برجله الى غير ذلك وفى حديث اللهم كلاءة ككلاءة الوليد (ودنى الهمة) بأن لايرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الامور (لايبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين) من الدين أى عروتهم المنقطعة وهى بكسر الراء وسكون الموحدة (فدونك) أيها المخاطب بعد ان عرفت حال علىّ الهمة ودنيها (صلاحا) منك (أو فسادا أو رضا) عنك (أو سخطا وقربا) من الله تعالى (أو بعدا وسعادة) منه (اوشقاوة ونعيما) منه (أو جحيما) فاما بدونك الاغراء بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك أمر) أى ألقى فى قلبك (فزنه بالشرع) ولايخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأمورا به أو منهيا عنه أو مشكوكا فيه (فان كان مأمورا) به (فبادر) الى فعله (فانه من الرحمن) رحمك حيث أخطره ببالك أى أراد بك الخير

حيث جعل الخلاف فى التوبة عن الصغيرة فى الصحة وعدمها وهو صحيح تغليبا لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو فى وجوبها وعدمه وهو المناسب لتعليله الثانى بقوله لتكفيرها باجتناب الكبير وتوقف السبكى فى وجوبها من الصغيرة عينا لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضى ان الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال الذى أراه وجوب التوبة لها عينا على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت وماراه يرجع الى ماريحه الجمهور انتهى فليتأمل ما المراد باجتناب الكبائر الذى يكفر الصغائر هل لافرق فيه بين ان يكون سابقا للصغائر حتى لو كان مجتنبا للكبائر ثم فعل الصغائر كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقا حتى لولم يكن مجتنبا للكبائر ثم فعل صغائر ثم اجتنب الكبائر بان تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كفرت تلك الصغائر فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنب الخ يصور بما اذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنب وذكرنا فى هامش الكمال كلاما ذكره الزركشى عن الاحياء قد يوهم ان اجتناب الكبائر المكفر للصغائر هى الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنسبة للنظر أو اللمس فليحرر المقام جدا انتهى تم وكمل والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

(فان خشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهية) كعجب اورياء (فلا) باس (عليك) فى وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما اذا أوقعته عليها قاصدا لها فعليك اثم ذلك فتستغفر منه كما سيأتى (واحتياج استغفارنا الى استغفار) لنقصه بغفلة قلوبنا معه بخلاف استغفار الخاص ورابعة العدوية رضى الله تعالى عنها منهم وقد قالت استغفارنا يحتاج الى استغفار رهضما لنفسها (لايوجب ترك الاستغفار) منا المأمور به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتى به وان احتاج الى استغفار لان اللسان اذا ألف ذكرا يوشك ان يألفه القلب فيوافقه فيه (ومن ثم) أى من هنا وهو ان احتياج الاستغفار الى استغفار لايوجب تركه اى من أجل ذلك (قال السهروردى) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أنعمل مع خوف العجب أولا نعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أى اذا وقع قصدا كما تقدم فان ترك العمل للخوف منه من مكايد الشيطان (وان كان) الخاطر (منهيا) عنه (فاياك) ان تفعله (فانه من الشيطان فان ملت) الى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحديث النفس) أى ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به رواه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب أى عليه رواه مسلم وفى رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زاد فى أخرى انما تركها من جراى أى من أجلى وهو بفتح الجيم وتشديد الراء وقضية ذلك انه اذا تكلم كالغيبة أو عمل كشرب المسكر انضم الى المؤاخذة بذلك مؤاخذة حديث النفس والهم به (وان لم تطعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لميلها بالطبع للمنهى عنه من الشهوات فلاتبدو لها شهوة الا اتبعتها (فجاهدها) وجوبا لتطيعك فى الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لانها تقصد بك الهلاك الابدى باستدراجها لك من معصية الى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى الى ذلك (فان فعلت) الخاطر المذكور لغلبة الامارة عليك (فتب) على الفور وجوبا ليرتفع عنك اثم فعله بالتوبة التى وعد الله بقبولها فضلا منه ومما تحقق به الاقلاع كما سيأتى (فان لم تقلع) عن فعل الخاطر المذكور وحط (الاستلذاذ) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات) أى تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذ به أو تكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثروا من ذكر هاذم اللذات رواه الترمذى زاد ابن حبان فانه ماذكره أحد فى ضيق الا وسعه ولا ذكره فى سعة الا ضيقها عليه وهاذم بالذال المعجمة أى قاطع (أو لم تقلع) (القنوط) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدته أو لاستحضار عظمة الله تعالى (فخف مقت ربك) أى شدة عقاب مالكك الذى له ان يفعل فى عبده مايشاء حيث أضفت الى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون (واذكر سعة رحمته) التى لايحيط بها الاهواء اى استحضرها لترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أى غير الشرك بقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده لولم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ماتحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلا منه تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انها معصية فالندم على شرب الخمر لاضراره بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لايعود) اليها (وتدارك ممكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق القذف فيتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرئ منه فان لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقه

يقول فسيح خطو الامل بطئ عزم احسان العمل المتوسل الى الله سبحانه بالبضعة الفاطميه طه محمود الدمياطى بلدا المدعو قطريه أحد المصححين بدار الطباعه توفاه الله على السنة والجماعه جوامع محامد مولانا الذاتيه لاسبيل الى التكليف بجمعها وعزائم زعائم شكر مواهبه الاوليه لاطاقة للنفس المنقوسة بالقيام بها وان حاولت بذل وسعها اذ هى شوارد هيهات لفرسان البلاغة ان يقتنصوها ومناهل عذبة ضربت عليها سرادقات وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهمم شواهد العجز والاعياء عن استرشاف هذه الثغور واستشراف هاتيك القصور فالحمد لله الذى فطرنا على ملة ابراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادى الى صراط مستقيم وأنزل عليه قرآنا عربيا غير ذى عوج بين لنا فيه الحلال من الحرام والدر من السبج والشكر للمهيمن القدير شكرا ينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه والبراءة اليه من عمل قوم استدرجهم بما اقتضاه ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

للوجود اسقط هذا الشرط كما يسقط فى توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمى وكذا يسقط شرط الاقلاع فى توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد بتحقق التوبة بهذه الامور انها لا تخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لابد منها فى كل توبة وفى نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلاع ولا حاجة اليه مع ماذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) فى الخاطر (أمأمور) به (أم منهى) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع فى المنهى (ومن ثم) أى من هنا وهو الامساك أى من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجوينى فى المتوضئ يشك ايغسل) غسلة (ثالثة) فيكون مأمورا بها (أم رابعة) فيكون منهيا عنها (لا يغسل) خوف الوقوع فى المنهى عنه وغيره قال يغسل لان التثليث مأموربه ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فيأتى بها (وكل واقع) فى الوجود ومن جملته الخاطر وفعله وتركه (بقدرة الله تعالى وارادته هو خالق كسب العبد) أى فعله الذى هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله (قدر له قدرة هى استطاعته تصلح للكسب لا للابداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها للابداع لا للكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذى يخلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أى كون فعل العبد مكتسباله مخلوقا لله تعالى توسط بين قول المعتزلة ان العبد خالق لفعله لانه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الجبرية انه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع (ومن ثم) أى من هنا وهو ان العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا للابداع فلا توجد الا مع الفعل أى من أجل ذلك نقول (الصحيح ان القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أى للتعلق بهما وانما تصلح للتعلق باحدهما الذى يقصد وقيل تصلح للتعلق بهما على سبيل البدل أى تتعلق بهذا بدلا عن تعلقها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لفعله فقدرته كقدرة الله تعالى فى وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعلق بالضدين على سبيل البدل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والملكة) وقيل تقابلهما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لفعله فعلى الاول فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعلى الثانى لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أى الكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فمن يكون فى توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اى تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل فى حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون فى توكله بخلاف ماذكر فالاكتساب فى حقه ارجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أى من هنا وهو الثالث المختار أى من اجل ذلك (قيل) قولا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى فى مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وسلوك الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى فى سالك ذلك (انحطاط) له (عن الذروة العلية) فالاصلح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب سلوكها دون التجريد ولمن قدر الله تعالى فيه داعية التجريد سلوكه دون الاسباب (وقد يأتى الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى فى صورة الاسباب أو بالكسل والتماهن فى صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذى سلوكه أصلح من تركه الى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب بما فى أيدى الناس فاسلكها لتسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت

وحط عنهم العسر الذى حملت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل المصفى من أطهر بطون الاواخر والاوائل الذى شهر الاسلام بسيفه المشهور وتمم الاخلاق المرضية استقرا حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الغواية واضمحلت وألقت ما فيها وتخلت فصل اللهم عليه صلاتك الابديه وأفرغ على ريحانة تربته الفردوسية سجال رحمتك السرمديه واجزه عن السعى ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء وسلم تسليما متين النياط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الامانى ومطارح رقائق السبع المثانى وفرص المهرة والرباح التى تطلب الانتهاز وبذل نفائس الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولى للامام العلامه والشيخ المحقق الدراكة الفهامه من تضحك فى وجوه طروسه مباسم المعارف اذا هى اقلامه تستبكى فريد العصر التاج ابن السبكى أثابه الله وآجره وتقبل عمله فى الدنيا والآخره وكان خير شارح لصدر طلابه وأقوم مسلك فاتح لمغلق بابه مسهل لطرائقه وشعابه

تنقطع عن غيرك ويقول اسالك الاسباب الذى سلوكها أصلح من تركها والاو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله اصفناقلبك وأشرق لك النور وأتاك ما يكفيك من عند الله فاتركها ليحصل لك ذلك فيجر به تركها الذى هو غير أصلح له الى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق (والموفق يبحث عن هذين) الامرين اللذين يأتى بهما الشيطان فى صورة غيرهما كيدا منه لعله أن يسلم منهما (ويسلم) مع بحثه عنهما (أنه لا يكون الا ما يريد) الله تعالى كونه أى وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعنا علمنا بذلك) المعلوم الذى ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع (الا أن يريد) الله (سبحانه وتعالى) نفعنا به بان يوفقنا لان نأتى به خالصا من العجب وغيره من الآفات (وقد تم جمع الجوامع علما) تمييز من نسبة التمام اى تم هذا الكتاب من حيث العلم أى المسائل المقصود جمعها فيه وقال المصنف يجوز أن يكون علما معمول الجوامع ولا يحسن ان يكون متعلقا بتم اذ لا فائدة فى قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف انتهى ولا يخفى ما فيه (المسمع كلامه آذانا صما الآتى من أحاسن المحاسن بما ينظره الاعمى) أى انه لعذوبة لفظه القليل وحسن معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يحققه الاصم فكأنه يسمعه والاعمى فكأنه ينظره وهذا كما قال المصنف منتزع من قول أبى الطيب أنا الذى نظر الاعمى الى أدبى * واسمعت كلماتى من به صمم ونبه على ان مخالفته له فى ذكر السمع قبل البصر للتأسى بالقرآن وفى ذكر الاسماع للآذان لا لاصحابها لانه أبلغ والاسماع لها اسماع لصاحبها (مجموعا جموعا) أى كثير الجمع وهما حال من ضمير الآتى وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لا مقطوعا) فضله (ولا ممنوعا) عمن يقصده لسهولته (ومرفوعا عن همم الزمان مدفوعا) عنها فلا يأتى أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعليك) ايها الطالب المتضمنه (بحفظ عباراته لا سيما ما خالف فيها غيره) كالمختصر والمنهاج (واياك ان تبادر بانكار شئ) منه (قبل التأمل والفكرة) فيه (أو أن تظن امكان اختصاره فى كل ذرة) منه بفتح الذال المعجمة أى حرف (درة) بضم الدال المهملة أى فائدة نفيسة كالجوهرة (فربما ذكرنا) فيه (الادلة) (فى بعض الاحايين اما لكونها مقررة فى مشاهير الكتب على وجه لا يبين) أى لا يظهر (أو لغرابة) اها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أى القوى كبيان المدرك الخفى الاول كما فى قوله فى مبحث الخبر والا لم يكن شئ من الخبر كذبا والثانى كما فى قوله فى عدم التأثير اذ الفرض بالفرض أشبه والثالث كما فى قوله فى مسئلة قول الصحابى لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون (وربما أفصحنا بذكر ارباب الاقوال فحسبه الغبى) بالموحدة أى الضعيف الفهم (تطويلا يؤدى الى الملال وما درى أنا انما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال فربما لم يكن القول مشهورا عمن ذكرناه) كما فى نقل افضلية فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ الجوينى مع ولده المشهور وذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قولا (قد عزى اليه على الوهم) أى الغلط (سواه) كما فى ذكره القاضى الباقلانى من المانعين لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الآمدى من المجوزين (أو) كان الغرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما فى ذكره غير الدقاق معه فى مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل ذلك (بحيث انا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم النقصان منه متعسر اللهم الا أن يأتى رجل مبذر) أى ينقل شيأ من مكانه الى غيره (مبتر) أى يأتى بالالفاظ بترا أى نواقص كأن يحذف منها اسماء أصحاب الاقوال فانه لا يتعسر عليه روم النقصان لكنه اذا فعل ذلك لا يفى بمقصودنا (فدونك) أيها الطالب المتضمنه مختصرنا (مختصرا) لنا (بانواع المحامد حقيقا واصناف المحاسن خليقا) لانه مشتمل على ما يقتضى ان يثنى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملناه من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) أى أفاضل أصحاب النبيين لمبالغتهم فى الصدق والتصديق (والشهداء) أى القتلى فى سبيل الله تعالى (والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أى رفقاء فى الجنة بان نستمتع فيها برؤيتهم وزيارتهم والحضور معهم وان كان

حاسر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الايهام الذى تشن به الغاره شرح واحد وقته المخصوص بالسبق فى ثبته الامام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يبارى به مبارى فضله الكلى امام الائمة وشيخ الاسلام الجلال المحلى توجه الله من رضاه تاجا وجعل له من سناء الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له فى طرائق التحقيق الجمع والقصر حجة المحققين بالاجماع وفاتحة المدققين بلا دفاع من تسنم ذروة المناقشة وامتطاها وفرع عذرة البحث بعد ان طرد عنها غطاها ومد على اهل البيان ظل تقريره الظليل لمجانس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمر الله لقد أحيى من جسوم الفطنة رفاتا وأورد من كوائر البراعة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لمغنم التحرير والتهذيب من تولى حل الربقه ولمقسم التنقيح والتقريب من تخلى لاعطاء كل ذى حق حقه فان الشيخ هو ابن قاسمه والمستأثر بنثار اعياده ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأغبط حظ من ضفو ثوبه القشيب فلا يلحق فى هذا الاثر مثاره ولا يشق فى هذه الهيجاء غباره فبالله

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدل به وأماله وجريح ذفف عليه ورأى ان انهياره خير من الركون اليه كان الحصول على هذه الامانى والوصول فى الغوص الى استخراج درر هذه المعانى من الكتاب المشروح والحاشية المثلى بدوران رحى الطبع الشريف عليها ليس الا فقيض الله ابن بجدتها وأبا عذرها وصاحب نجدتها ذا المجد التليدى والطريفى حضرة المكرم السيد محمد مصطفى السيوفى فكان لطبع الكتاب هو الملتزم ولجزيل الثواب بنفع العباد هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة والافادة التامه والشهرة التى طار صيتها بين الخاصة والعامه وكيف لا وقد لحظتها أعين العناية الخديويه وشملتها أفياء مراحم الحضرة الداوريه التى ألزمت سائر الناس بالعكوف على شكر ولى النعمة دافع المضرة والباس رب الهمة التى لا تبارى والسطوة التى هى أقدر من أن تجارى عزيز الدنيا باسرها ومخصب رباع الانام بعد محلها وعسرها من تكاد الاطواد لفرط همته تماع ويوشك الفلك ان ينقاد لامره المطاع سلالة السراة الاخيار ووارث علو القدر كابرا عن كابر خديو مصر صاحب الجناب المعتلى أفندينا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد على أمده الله بجيوش نصره وتأييده وثبت جاشه باسباب توطينه وتوطيده ولا برح الدهر من خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجاله الكرام وأشباله آساد الآجام وذراريه درارى الرشد والاصابه ونتائج الرآسة والنجابه سيما نجله الاكبر ومزنة نوء عدله الاغزر وكيل أمره ونهيه وكفيل ادالة دولته بحسن سعيه الرئيس الخطير صاحب الدراية والتدبير من له صادق النظر فى كل أمر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باشا توفيق منوطة دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بنضارة نظر مديرها ومحتم بذل الجد فى تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والآراء الصادقة المضيه من هو لداعى المحامد معنى سعادة ناظرها حسين بك حسنى موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكارم ويقنى حضرة وكيله محمد أفندى حسنى ملحوظة بعهدة من بثاقب رأيه تحل عرى المقاصد وتعقد جناب أبى العينين أفندى أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المبانى الوضيئة التصفية والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول فى انارة شموسه من وضحت بدلالته الى أفنية الادب طريقى حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبد الغفار الدسوقى ولما بزغت شموس تمام طبعه وبدا اصلاح ثمرة كماله بطيب ينعه انطلق جواد اليراع يقرط بالثناء عليه آذان الرقاع ويقرظها بما سنحا اذ يقول مؤرخا

لوان صبرك أمكنت فرصانه * شهدت بسبقك فى الهوى غاياته

نسخ الاسى شرع العزاء بآية الدمع الذى أعياك تكليفاته

ندبتك داعية ادكار ظعينة * انست بصبرك حين حان فواته

هدأ الوشاح اهاعشية ودعت * فاستوقفتك على الغضى خفقاته

خود بها نعم الجمال وأزلفت * للحسن فى وجناتها جناته

هيفا الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما انثنت عذباته

ولعت بامالى فدمعى سائل * أبدايلح وقد دنت زواته

مقرهم فى درجات عاليه بالنسبة الى غيرهم ومن فضل الله تعالى على غيرهم كما قاله ابن عطية أنه قد رزق الرضا بحاله وذهب عنه أن يعتقد أنه مفضول انتفاء للحسرة فى الجنة التى تختلف المراتب فيها على قدر الاعمال وعلى قدر فضل الله تعالى على من يشاء * اللهم ياذا الفضل العظيم تفضل علينا بالعفو وبما تشاء من النعيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل

في اللوم لم يجد العواذل رخصة * يوما وقد مست لها حاجاته
ياقلب لم غادرت من سجل الهوى * أثرا ترام لعاذل وبلجاته
لو كنت مذ ندولك قلبا واجبا * بالركب ماحجبتك عنه حماته
هل قاممتك الشجو الاورقه * والذكر الاما حوت ورقاته
والام تتبع الضلالة في الهوى * والحق قد جاءت به آياته
مست بجمع الشمل جمع جوامع * جمعت أصول الشرع مجموعاته
وعليه حاشية ابن قاسم الذي * شهدت له بالفضل تحقيقاته
دانت لعزم ذكاه اعناق النهى * فقضت عليها بالعفا عزماته
صدقاته لعرائس التبيان قد * نحلت ونقط مداده نثراته
غرر لوان الدهر منصف أهله * أضحت مرصفة بها جبهاته
من ذا يعال نفسه بلحاقه * من أظماته برشفه علاته
ناهيك منه بما يدحرج صولجا * ن لسانه مما حكته كراته
اترى أصول الفقه الا انها * عمد عليها شيدت غرفاته
ياطالبي حسن البيان حقيقة * تيكم حقيقته وماصدقاته
شرح الجلال بما عليه جلالة * جليت بها حتى صفت مرآته
لما أجاد الطبع حسن سلوكها * وتألقت بتمامها الفاته
أوليتها حق الثناء وحق من * في حوله ملك النصاب زكاته
وظللت استملى المنى تاريخها * للطبع نورا حكمت آياته

٦ ١٤١٠ ٢٥٦ ٤٦٩ ٤١٧

عبد الوهاب صالح يحيى

سنة ١٢٨٩

ووافق تمام طبعها وكمال احسان صنعها منتصف شهر رجب الاصم من
التاريخ المنظوم من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله عليه وسلم
وعلى الآل والصحابه وسائر أئمة الاجابه ماارادف
النشوة ثمل واستهل هلال ثم كمل
والحمد لله رب
العالمين

(فهرسة الجزء الرابع من الآيات البينات)

(تمت)